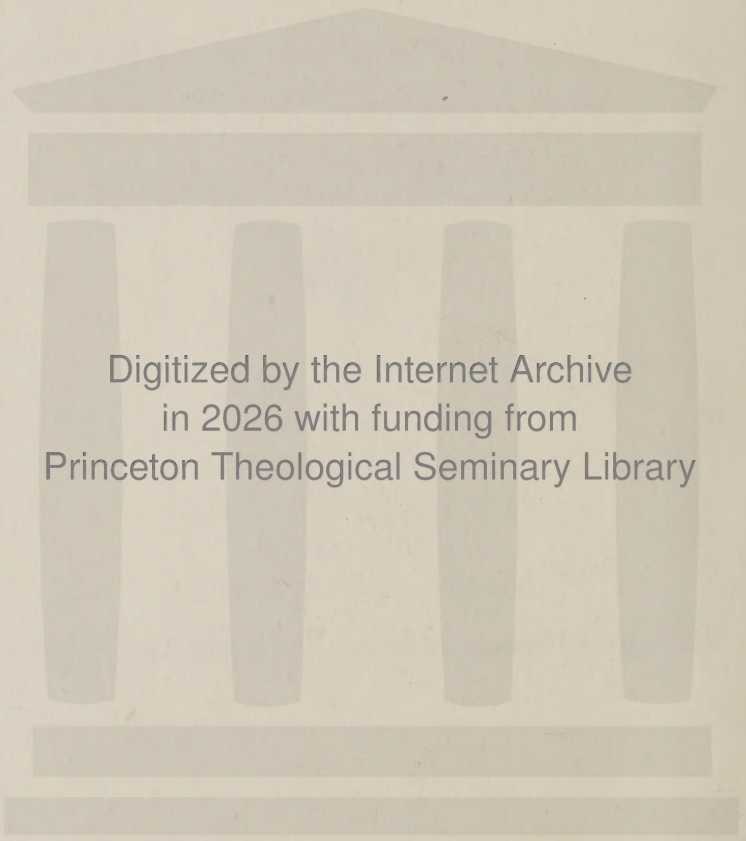
Library of the Theological Seminary

PRINCETON • NEW JERSEY

Presented by

Dr. Earl A. Pope
Manson Professor of Bible
Lafayette College
The Earl A. Pope Collection


Digitized by the Internet Archive
in 2026 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

https://archive.org/details/theologiadogmati00blse

Earl C. Pope

SILVESTRU EP. de CANEV

THEOLOGIA DOGMATICĂ

ORTODOXA

(CU EXPUNEREA ISTORICĂ A DOGMELOR)

TRADUCERE

DE

SILVESTRU EPISCOP HUȘILOR

(Cu concursul Iconomuluĭ N. FILIP).

În al XXXV-lea [redacted]

VOLUMUL al III-lea.

IOSIF BUTUC

LIBRARY OF PRINCETON
JUN 30 2000
THEOLOGICAL SEMINARY

BUCUREȘTĬ

TIPOGRAFIA CĂRȚILOR BISERICEȘTĬ

1900.

Din acest al treilea volum, Prea Sfinţitul Episcop al Huşilor *Silvestru Bălănescu*, n'a apucat să tipărească de cât 7 cóle, şi a încetat din viaţă în 25 Noembre 1900; a lăsat însă Onorabilei Direcţiuni a Tipografiei Cărţilor Bisericeşti, unde să şi tipărească cartea, vr'o patru mii lei pentru tipărirea atât a acestui volum, cât şi a celor două ce vor urma.

Adormitul întru fericire Episcop Silvestru s'a îngrijit, fiind în viaţă, ca opera începută de dênsul să se continue până la sfîrşit, sub direcţiunea şi conlucrarea mea.

Spre acest sfîrşit eŭ, împreună cu Prea Cucernicul Iconom Stavrofor Nicolae Filip din Rômnicul-Vâlcea, am continuat lucrarea.

Din cele 26 cóle, tipărite după încetarea din viaţă a fericitului Episcop, 16 sunt traduse de Părintele Filip, dar revĕdute de mine; ĭar 8 cóle aŭ fost traduse de-a dreptul de mine.

Icon. CONST. NAZARIE
Agregat la Catedra de Morală de la Facultatea de Teologie din Bucureşti.

1902 Aprilie 1.
Bucureşti.

Despre D-ḑeŭ în manifestarea Luĭ creaturilor saŭ despre economia Luĭ.

§ 1.

Cuprinsul şi subîmpărţirea.

Acum trecem la învĕţătura despre acea parte a fiinţeĭ divine îndreptată spre lume, saŭ ceea ce e tot una, la învĕţătura despre D-ḑeŭ în manifestarea Sa către creaturĭ, saŭ în economia Luĭ. Acéstă parte a cunóştereĭ de D-ḑeŭ este singură accesibilă observaţiuneĭ şi înţelegereĭ nóstre şi pe care orĭ cine póte, şi e dator după puterile sale, a o studia şi a o cunóşte, spre a avea cunoştinţa necesară posibilă despre D-ḑeŭ. Aicĭ D-ḑeŭ nu numaĭ nu se acopere ci se descopere în tótă evidenţa, în cât cineva trebue a nu avea minte şi inimă, pentru a nu simţi apropierea presenţeĭ Sale şi a nu observa pretutindenea şi orĭ când urmele activităţeĭ Sale creatóre şi proniatóre. De aceea, după cuvîntul Apostoluluĭ, sînt cu totul fără rĕspuns aceĭa, carĭ nu vĕd aceea ce a plăcut luĭ D-ḑeŭ a le arăta, pentru că cele nevĕḑute ale Luĭ de la crearea lumeĭ—puterea veciнică a Luĭ şi Dumneḑeirea, prin observarea creaturilor se vĕd (Rom. 1. 19, 20). E adevĕrat că ómenĭĭ nu pot vedea saŭ

şti pre D-ḍeŭ, cum este El în Sine Insuşĭ, dar între acestea pot a'L şti şi a'L vedea, ast-fel precum El se manifestă în lume. Cercul vederilor şi al observaţiunilor nóstre este atât de mărginit şi îngust, în cât noĭ nu sîntem în stare a face maĭ mult, de cât a supune observaţiuneĭ şi studiuluĭ nostru una din aceste părţĭ micĭ şi neînsemnate ale creaţiuneĭ neperceptibile a luĭ D-ḍeŭ. Trecutul, şi maĭ ales trecutul de mult, în acéstă descoperire a luĭ D-ḍeŭ în lume nu numaĭ stă peste limitile cunoştinţeĭ nóstre, dar nu'l cuprinde nicĭ cea maĭ veche istorie omenéscă, şi viitorul în el represintă pentru noĭ o ceţă désă şi un acoperemînt nepătrunḍibil. Cine ar îndrăsni măcar să gândéscă, că omul ar avea vre o posibilitate de a studia şi a cunóşte în totul lucrurile şi acţiunile luĭ D-ḍeŭ în lume, şi cele nevĕḍute ale luĭ D-ḍeŭ în ele? Dar totuşĭ acésta nu face neresponsabilĭ pe aceĭ, carĭ, fiind înzestraţĭ cu facultatea de a cunóşte pe D-ḍeŭ, nu vĕḍ saŭ nu voesc să vadă puterile Luĭ creatóre şi proniatóre, care s'aŭ arătat tot-deauna şi pretutindenea în lume. De aceea, pentru a observa acésta şi a se convinge, atât în fiinţa, cât şi în puternicia şi bunătatea Creatoruluĭ şi Proniatoruluĭ lumeĭ, nu se cere a şti tóte lucrurile şi acţiunile luĭ D-ḍeŭ în tot cuprinsul şi adîncimea lor, ci e de ajuns a le şti după mĕsura puterilor sale, de şi de la sine se înţelege, că cu cât e maĭ profundă şi maĭ întinsă acéstă cunoştinţă cu atât trebue să fie maĭ tare şi maĭ neclintită şi însaşĭ credinţa în D-ḍeŭ, ca Creator şi Proniator al lumeĭ. Totuşĭ chĭar în acéstă privinţă descoperirea ajută mult raţiuneĭ nóstre, comunicându-ĭ multe lucrurĭ, pe

care singură prin sine nu le ar fi putut ajunge, mărginindu-se numaĭ la singura observare proprie a lucrărilor luĭ D-ḑeŭ în lume. Ast-fel ea ne face cunoscut învĕţătura clară despre înseşĭ fenomenele primitive a voinţeĭ creatóre a luĭ D-ḑeŭ, a căror consecinţă a fost origina şi formarea universuluĭ. Asemenea ea, maĭ departe, independent de pronia luĭ D-ḑeŭ despre lume, represintă un şir întreg şi neîntrerupt de acţiunĭ, de un caracter deosebit saŭ supranatural, revĕrsând prin acésta o lumină deosebită şi asupra raporturilor iconomieĭ luĭ D-ḑeŭ cătră neamul omenesc. In fine ea ne dă şi óre-carĭ indiciĭ despre sórta lumeĭ de la sfîrşitul vécurilor. De tóte acestea, fără îndoélă, póte şi trebue să se foloséscă raţiunea nóstră mărginită, pentru ca să complecteze cunoştinţele sale insuficiente despre D-ḑeŭ câştigate prin experienţa proprie în raportul Luĭ cu lumea.

Ce plan şi ordine dar, va trebui să urmăm în expunerea nóstră despre D-ḑeŭ în manifestarea Sa creaturilor saŭ în iconomia Luĭ? D-ḑeŭ, precum am observat maĭ sus, nu numaĭ în natura sa internă, ci şi în descoperirea Sa în lume este necuprins şi nemărginit. De aceea în zadar am căuta în însuşĭ D-ḑeŭ puncte de sprijin pentru raţionamentele nóstre despre raportul luĭ cu lumea. Pentru noĭ sînt accesibile numaĭ singurele acţiunĭ ale luĭ D-ḑeŭ, manifestate în lume; numaĭ de la dînsele ne şi ridicăm cu cugetarea nóstră la însuşĭ Pricinuitorul lor, după dînsele numaĭ şi judecăm despre un raport saŭ altul al luĭ D-ḑeŭ cu lumea, precum după umbra lăsată de un corp óre-care, noĭ în parte judecăm despre posiţiunea corpuluĭ în-

suşĭ. Ce fel sînt aceste acţiunĭ ale luĭ D-ḍeŭ, şi din ce punct de vedere pot fi ele observate maĭ bine de noĭ? Examinându-le potrivit cu formele mărginite ale cugetăreĭ nóstre finite, precum şi conrespunḍător cu modul cum ele se arată în descoperire nu putem să nu deosebim în ele un fel de început, mijloc şi sfîrşit. In cazul întĕĭ ele coincid cu originea şi formarea lumeĭ, în al doilea cu continuitatea eĭ şi cu tendinţa spre scopul preînsemnat eĭ, ĭar în al treilea,—cu acea sórtă a eĭ din urmă saŭ cu împlinirea timpurilor, când totul va ajunge a avea de cap pe Christos (Efes. I. 10). In primul raport D-ḍeŭ ni se represintă ca Creator al lumeĭ, în al doilea ca Proniator, ĭar în al treilea ca îndeplinitor al planurilor sale despre lume.

Conform cu acésta şi însaşĭ învĕţătura despre D-ḍeŭ în arătarea Luĭ în lume póte să fie sub împărţită în învĕţătura: 1) despre D-ḍeŭ-Creatorul lumeĭ; 2) despre D-ḍeŭ-Proniatorul lumeĭ; 3) despre D-ḍeŭ-Executorul sórtelor definitive despre lume. In expunerea dar a acesteĭ învĕţăturĭ, pentru noĭ e natural maĭ 'nainte de tóte, să întórcem atenţiunea la explicarea şi fixarea privireĭ generale, asupra unuĭ raport saŭ altul al luĭ D-ḍeŭ cu lumea în genere, fără care, de la sine se înţelege, nu se póte avea o privire sigură şi asupra raporturilor speciale ale luĭ D-ḍeŭ cu unele saŭ altele dintre fiinţĭ. Insă, pe de altă parte noĭ nu putem să nu supunem unuĭ studiŭ deosebit acele raporturĭ speciale ale luĭ D-ḍeŭ cu lumea, carĭ aŭ pentru noĭ cea maĭ apropiată însemnătate, precum sînt raporturile Luĭ către ómenĭ şi către fiinţele lumeĭ spirituale. Şi de aceea noĭ credem necesar ca după expunerea învĕţă-

turei despre un raport saŭ altul cu lumea în genere, să propunem, întru cât acésta se póte, şi învĕţătura specială despre acelaşi raport al luĭ D-ḑeŭ către fiinţele lumeĭ spirituale şi către om saŭ omenire.

CAPITOLUL I.

Despre D-ḑeŭ-Creatorul lumeĭ.

§ 2.

Privire generală.

Invĕţătura despre crearea lumeĭ de D-ḑeŭ formézĕ nu numaĭ punctul de plecare a tótă învĕţătura despre D-ḑeŭ în manifestarea Luĭ către creaturĭ, ci şi punctul central a tótă theologia creştină. De aceea noĭ şi ştim despre D-ḑeŭ, ca Spirit de sine fiinţător şi cel maĭ înalt, aceea ce ştim despre El, ca creator al lumiĭ; şi tocmaĭ pentru-că recunóştem în El pe Creatorul lumeĭ, ştim despre El şi ca Proniator a tot bun şi înţelept al întregeĭ lumĭ, precum şi ca sĕvîrşitor al întregeĭ iconomiĭ a mântuireĭ nóstre. Fără o idee dar clară şi adevĕrată despre D-ḑeŭ, ca cauză a lumiĭ, n'am putea avea nicĭ idee clară şi dréptă despre însuşĭ D-ḑeŭ, ca fiinţă proprie şi neatârnată de lume, nicĭ despre acele raporturĭ apropiate şi interne ale Luĭ cu lumea, cari se manifestă aicĭ, precum într'o activitate proniatóre generală, aşa şi într'o deosebită îngrijire despre sĕvîrşirea mântuiriĭ ómenilor, care se concentrézĕ în taĭna întrupăriĭ şi a înomeniriĭ Fiĭuluĭ luĭ D-ḑeŭ. De aceea se înţelege, că dogma despre D-ḑeŭ-creatorul lumiĭ cere o deosebită atenţiune şi examinare a-

mĕnunţită şi pe cât posibil îngrijită. Cestiunea cea mai importantă în învĕţătura generală despre crearea lumii de D-ḑeŭ,—este cestiunea despre autorul lumii. Dar nu puţină importanţă aŭ aicĭ şi cestiunile despre timpul şi succesivitatea formării lumii, precum şi despre scopul şi perfecţiunea ei gradată. In învĕţătura specială însă despre crearea lumei de D-ḑeŭ, trebue să aibă pentru noĭ importanţă nediscutabilă şi tóte cestiunile, cari se ating saŭ de noĭ înşine saŭ de fiinţele lumei spirituale, aprópe de noĭ după natură, adică cestiunile despre originea lumii, a spiritelor curate şi a omuluĭ.

INVĔŢATURA GENERALĂ.

Despre D-ḑeŭ-creatorul lumei în genere.

I. Invĕţătura despre începutul lumei.

§ 3.

Invĕţătura descoperirii.

Cum învaţă decĭ descoperirea despre principiul creator al lumei?

Deja în primele rînduri ale ei noĭ găsim o învĕţătură perfect de clară şi directă despre acest obiect. *La început*, ḑice ea, *a creat D-ḑeŭ cerul şi pămêntul.... Şi a ḑis D-ḑeŭ: să fie lumină.... să fie tăria (firmamentul).... să créscă pămêntul mulţime de erburi.... să se facă corpurile cereşti.... să producă apele tîrîtóre, suflet viŭ, să facem pe om.... şi a fost aşa. Şi a vĕḑut D-ḑeŭ tóte câte le a făcut, şi ĭată sînt bune fórte* (Fac. I).

La început, adică mai înainte de a fi ceva din ceea ce este acum în lume, și prin urmare mai 'nainte de însaș existența materiei. *A creat D-ḑeŭ*, adică lumea n'a provenit singură de sine, ci D-ḑeŭ i-a dat ei ființa, și cum i-a dat-o? D-ḑeŭ a creat lumea nu din vre-o materie óre-care gata și mai dinainte existentă, numai formând saŭ organizând'o; nici n'a produs'o saŭ născut'o din propria sa ființă, ci a creat'o, adică, nu numai după formă, ci a produs'o și după materie prin singurul act creator al activității Sale, saŭ prin voința liberă. Până la crearea lumii nu era nici o materie,—ceea ce se vede din însaș tăcerea scriitorului facerei asupra acestui punct; n'a fost prin urmare, afară de D-ḑeŭ nimic de care s'ar fi putut folosi D-ḑeŭ a face lumea. Pe de altă parte, dacă D-ḑeŭ ar fi produs lumea din propria sa ființă, atunci El ar fi încetat d'a fi D-ḑeŭ deplin și neschimbător, atunci, afară de acésta n'ar fi fost nici o deosebire esențială între D-ḑeŭ-Creatorul lumei, și între lumea creată de Dînsul. Dar D-ḑeŭ, precum presintă (lucrul) Moisi, binevoind a crea lumea, atât în timpul creațiunei, cât și după terminarea ei, n'a încetat a fi și a se recunóște pe Sine, aceea ce tot-deauna a fost, adică D-ḑeŭ deplin cu viéță independentă și cea mai desĕvîrșită. Aducênd trpetat—unele după altele, ființele din neființă în ființă, El se distinge cu claritate de dînsele, ca de niște ființe de așa fel, cari nu numai n'aŭ existat până aci independent, asemenea Lui, ci și cu totul aŭ fost streine de ființă, de care ele s'aŭ făcut părtașe numai în puterea a-tot-puterniculuĭ Lui cuvînt: *să fie*. Dar și după terminarea creațiunii, când D-ḑeŭ privind tot ce făcuse

a găsit-o fórte bună, ĭarăşĭ nu s'a confundat pe Sine cu lumea creată de dînsul, ci a rĕmas cu acea conştiinţă despre Sine, că El este deosebit de lume, ca creator al eĭ, precum şi lumea este deosebită de Dînsul, ca producţiune saŭ lucrare a Luĭ. De acea lumea nu este fructul uneĭ desvoltărĭ óre-care interne şi necesare a fiinţiĭ divine, ci este lucrarea singureĭ voinţe libere a luĭ D-ḑeŭ, care s'a manifestat în creaţiune afară, fără nicĭ o pĭerdere saŭ micşurare a însaşĭ fiinţiĭ divine.

De acéstă idee despre D-ḑeŭ-creatorul lumeĭ, exprimată de Moisi în forma cea maĭ simplă, se póte ḑice, este pătrunsă întréga descoperire, atât a Vechĭuluĭ cât şi a Nouluĭ Testament. Pentru-că pretutindenea în ea, pe fie-care pagină găsim una şi aceeaşĭ idee despre D-ḑeŭ, şi anume: ideea despre Dînsul, când ca o fiinţă în Sine însuşĭ cu totul desĕvîrşită şi de nimenea întru nimic atîrnată, când ca despre un Stăpân deplin şi absolut al întregeĭ lumĭ, în care orĭ-ce există, atîrnă absolut de la Dînsul numaĭ, şi atîrnă în totul şi după fiinţa sa şi după modul existenţiĭ sale. Iar ast-fel de gândire despre D-ḑeŭ, necesarminte presupune în sine ideea despre Dînsul, ca despre Creatorul lumiĭ. Între acestea noĭ găsim în descoperire multe indicaţiunĭ directe asupra acestuĭ obiect, cari indicaţiunĭ servesc pentru confirmarea şi explicarea luĭ.

Ast-fel Iov, arătând la creaturile schimbăcĭóse ale lumiĭ, cari tot-deauna mărturisesc despre atîrnarea lor absolută de cauza supremă, ḑice între altele: «Cine dar n'a cunoscut întru tóte acestea, că mâna Domnuluĭ a făcut acésta» (Iov. 12, 9)? Prin cuvintele: «mâna Dom-

nului a făcut acésta» se denotă clar aci atât că tot ce există în lume datorește existența sa numaĭ Domnului, cât și aceea că o ast-fel de existență este dăruită de D-ḑeŭ creaturilor prin singurul act de creațiune al a-tot-puternicieĭ Sale, ĭar nu prin alt mijloc óre-care.

Acelașĭ lucru 'l repetă și cântătorul de psalmĭ, care atât de adese-orĭ descrie înțelépta organizare a lumiĭ, și de aicĭ tot-deauna se ridică cu ideea sa la însuși Creatorul și organisatorul înțelept al cerului și al pământuluĭ și a tot ce se găsește în ele (Ps. 88. 12; 103. 24; 120. 2; 123. 8; 133. 3; 135. 5; 145. 6) știind, că e imposibil ca acel, care a făcut urechea, el însuș, să nu audă, și cine a făcut ochĭul, singur să nu vadă (Ps. 93. 9), saŭ ceea ce e tot una, acela, care totul a făcut cu înțelepcĭune, singur să nu fie înțelept. *Intru început Tu, Dómne*, ḑice el, *pământul l'aĭ întemeeat, și lucrurile mânilor Tale sînt cerĭurile ... Acelea vor peri, ĭar Tu veĭ rĕmânea.... și se vor schimba, Tu însă acelașĭ eștĭ* (Ps. 101, 26—28). Aicĭ nimic nu se vorbește despre vr'o materie óre-care de care s'ar fi folosit Domnul la început când a întemeeat pământul și a lucrat cerurile. Asemenea se înlătură cu totul și acea idee, cum că Domnul a putut crea totul pe socotéla propriei sale ființĭ, pentru-că ce fel a fost El până la crearea a tot ce există temporal și schimbăcĭos, ast-fel a rĕmas și după aceea, și pentru tot-deauna va rĕmânea acelașĭ Domn, neschimbat după ființa Sa. Aicĭ se confirmă direct numaĭ aceea, că tot ce există este lucrarea numaĭ a mânilor Domnuluĭ, saŭ ceea ce e tot una, producerea nu-

mai a-tot-puterniciei creatóre a lui D-ḑeŭ. Tot acéstă idee o exprimă Psalmistul cu claritate şi în alte locuri aşa: *Cu cuvîntul Domnului ceriurile s'aŭ întărit* (s'aŭ creat) *şi cu duhul gurei Lui tótă puterea lor.... El a ḑis şi s'a făcut, el a poruncit şi s'a zidit* (Ps. 32. 6 şi 9; 148. 5).

In cartea Pildelor se arată clar şi aceea, că crearea lumei n'a fost pentru D-ḑeŭ ceva neştiut saŭ neaşteptat, ci din contra, a fost o lucrare a unui plan, ce din eternitate a existat în mintea Lui, şi care a fost artistic executat la creaţiunea lumei de înţelepciunea Lui cea eternă (Pild. 8. 22—31). Iar în ce chip ideile lui D-ḑeŭ despre lume s'aŭ prefăcut în lumea reală, la acésta în cartea Eclesiastul găsim următorul răspuns: «Cum tu nu ştii căile vênturilor şi cum se formézĕ ósele în pântecele femeei însărcinate, aşa nu poţi şti lucrul lui D-ḑeŭ, care face totul (Ecles. 11. 5). Tot ce El voeşte, póte să facă» (Ecles. 8, 3).

Nici profeţii nu încetaŭ să amintéscă adese-ori poporului evreŭ despre actul creaţiunei lui D-ḑeŭ, care a produs lumea, ca despre o ast-fel de însuşire, care aparţine numai adevĕratului D-ḑeŭ, care serveşte ca una din probele cele mai palpabile ale veritĕţii Lui, în timp ce nimic asemenea nu se póte ḑice despre ḑeii păgâneşti, deşerţi şi de nimic. Aşa de ex. Isaia, adresându-se către poporul sĕŭ, a ḑis: «Tu uiţi pe Domnul Creatorul tĕŭ, cel ce a întins ceriurile şi a întemeiat pământul (Is. 51. 13).—Căci aşa ḑice Domnul, cel ce a făcut ceriul: El este D-ḑeŭ, care a făcut pământul şi l'a creat; El l'a întărit, nu în zadar l'a creat.... Eŭ sînt Domnul, şi nu este altul (Is. 45, 18 Comp.

37, 16), Ieremia, contra-punênd ḑeilor falşĭ neînsufleţiţĭ pe D-ḑeŭ cel adevĕrat şi viŭ, ḑice: «Ḑeiĭ care n'aŭ făcut cerĭul şi pămêntul, vor dispărea de pe pămênt de sub cer. El (adevĕratul D-ḑeŭ) a făcut pămêntul cu puterea Sa, a întărit universul cu înţelepcĭunea Sa şi cu raţiunea Sa a întins cerĭurile (Ierem. 10, 11—12; Comp. 51, 15). O Dómne D-ḑeule! Tu aĭ făcut cerĭul şi pămêntul cu puterea Ta cea mare; pentru Tine nu e nimic cu neputinţă» (Ierem. 32. 17). Daniil, la întrebarea Impĕratuluĭ păgân, pentru ce el nu se închină luĭ Baal, a rĕspuns: «Pentru-că eŭ nu mĕ închin idolilor făcuţĭ de mânĭ, ci mĕ închin D-ḑeuluĭ celuĭ viŭ care a făcut cerĭul şi pămêntul, şi care stăpâneşte peste tot trupul» (Dan. 14. 5).

Pentru aceea se înţelege că credinţă în D-ḑeŭ, ca creator înţelept şi a-tot-puternic al lumiĭ, a trebuit să se înrădĕcineze cu putere în partea cea maĭ bună a poporuluĭ Evreŭ; şi în adevĕr noĭ vedem cel maĭ înalt model al acesteĭ credinţe în persóna Macaveiceĭ, care în îndemnul ce l-a dat unuĭa din fiiĭ sĕĭ pentru a răbda martiriul, ast-fel a mărturisit-o în următórele cuvinte fórte semnificative: *Te rog, fiiule, ca, căutând la cerĭŭ şi la pămênt, şi vĕḑênd tóte cele ce sînt într'însele, să cunoştĭ că din ce n'aŭ fost le-aŭ făcut pe ele D-ḑeŭ.* (ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ Θεὸς) (2 Mac. 7. 28). Aicĭ, după cum nu e greŭ de vĕḑut, se expune cu deosebită putere ideea, că nu e de temut pentru viéţă, murind pentru credinţă în Acela, care este aşa de puternic, că a putut să creeze o lume atât de necuprinsă cu tot ce este în ea, necăutând că până la acest timp nu exista nimic, din

ce s'ar fi putut crea ceva, după ideea nóstră.—De aceea cuvintele Macaveiceĭ: *că din ce n'aŭ fost le-aŭ făcut pe ele D-ḑeŭ*, esprimă nu alt-ceva, ci acea veche idee biblică, că D-ḑeŭ a creat lumea numaĭ cu puterea a-tot-puterniciei Sale, ĭar nu din ceva deja gata și maĭ dinainte existent.—In folosul acesteĭ înțelegerĭ vorbește manuscrisul Alexandrin al cărțeĭ Macaveilor, în care în loc de: ἐξ ὀυκ ὄντων, se citește: ὀυκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν πὰντα ὀ Θεὸς. A le înțelege așa, ca cum D-ḑeŭ ar fi creat totul din nimic, ar însemna a presupune aci acea idee cu totul nepotrivită, cum că nimica ar fi servit pentru D-ḑeŭ ca material pentru crearea lumeĭ, saŭ cum că din absolut nimica ar fi putut să provină ceva real.—Nu este asemenea nicĭ un temeĭŭ de a presupune, precum doresc unĭĭ, cum că în locul arătat espresiunea: *Din cele ce nu eraŭ*, ἐξ οὐκ ὄντων e întrebuințată în sensul luĭ μὴ ὄν (neexistență) a luĭ Platon[1] saŭ Filon,[2] care sub μὴ ὄν saŭ μὴ ὄντα înțelegeaŭ materia fără calitate și nevĕḑută, care n'a primit încă nicĭ o formă determinată de existență. Acéstă presupunere atuncĭ numaĭ ar putea se merite óre-care atențiune, dacă ar fi dovedit, că mama Macaveilor după educațiunea saŭ instrucțiunea sa ar fi avut óre-care legătură cu următoriĭ ideilor filosofice a luĭ Platon asupra lumeĭ, și ea însașĭ le-ar fi împărtășit; dar acésta nu se vede de nicăerea.—Între acestea e evident, că ea își enunță prevederea sa asupra creatoruluĭ lumeĭ, nu ca opiniune filosofică ci ca cea maĭ profundă credință a sa, în care ea a fost educată de către ceĭ maĭ buniĭ observatoriĭ aĭ credinței și aĭ evlavieĭ de atuncea în poporul Evreŭ, care s'a educat la rîndul sĕŭ în a-

1. Platon, filosof grec, discipulul lui Socrate și profesorul lui Aristot (429-347).

2. Filon evreul, născut în Alexandria la 20 a Hr.

celaș Duh sub conducerea descoperireĭ.—In descoperirea decĭ a Vechĭuluĭ Testament, după cum am vĕḑut, nu se amintește nicăerea despre existența óre-căreĭ materiĭ până la crearea lumeĭ, și prin urmare și a materieĭ, în sensul luĭ μὴ ὀν al luĭ Platon.—Referarea în casul acesta la un loc din cartea Înțelepcĭunea luĭ Solomon (Cap. 11 Vers. 18), unde se vorbește despre crearea lumeĭ, că mâna Domnuluĭ a creeat lumea din o materie neformată (ἡ χεῖρ τοῦ Θεοῦ κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης) n'are aci o însemnătate deosebită.—Pentru-că cartea arătată e de origină necanonică și de maĭ târḑiŭ, și afară de aceea și espresiunile luate în sine: «Mâna Domnuluĭ a creeat lumea din o materie neformată», nu daŭ încă un temeĭŭ puternic de a presupune în ele o privire asupra materieĭ în sensul neoplatonic.—De și autorul vorbește aci clar despre formarea primitivă a lumeĭ dintr'o materie fără formă, însă acéstă materie nicăerea nu se numește μὴ ὀν, și prin nimic nu arată că el ar fi înțeles subt acésta, materia care exista din eternitate și independent de D-ḑeŭ.—Și de aceea în cuvintele luĭ arătate maĭ sus nu-ĭ pedică de a vedea un indiciŭ la formarea lumeĭ de către D-ḑeŭ dintr'o materie creată la început de El însușĭ, a căreĭ stărĭ primitive ast-fel o determină scriitorul facereĭ: «ĭar pământul era nevĕḑut și neîntocmit» (Fac. 1, 2).—Asemenea și descoperirea N. Testament confirmă în tótă puterea vechea doctrină descoperită, atât despre crearea lumeĭ, nu din vr'un material gata deja, cât și despre crearea eĭ numaĭ prin puterea creatóre a luĭ D-ḑeŭ, numaĭ cu adaosul la acéstă doctrină evidentă despre participarea Fiĭuluĭ

luĭ D ḑeŭ în crearea lumeĭ.—Așa Evangelistul Ión scrie: *Tóte printr'însul s'aŭ făcut*, adică prin acel Cuvînt, care de demult a fost la D-ḑeŭ, și a fost însuși D-ḑeŭ, *și fără de dînsul nimic nu s'a făcut, ce s'a făcut* (Ión I. 3).—Deja prin cuvintele: *Tóte printr'însul s'aŭ făcut*, se arată destul de evident, că tot ce există, a luat începutul existenței sale de la Cuvîntul, și că prin urmare, n'a fost vr'o materie óre-care necreată saŭ materie vecĭnică, care ar fi putut servi ca material la crearea lumeĭ. Tot acésta se întărește încă și maĭ mult prin espresiunile de maĭ departe: *și fără de Dînsul nimic nu s'a făcut ce s'a făcut.*

Și apostolul Pavel n'a avut altă idee despre crearea lumeĭ, când în epistola către Colasenĭ, a învățat, *că prin acela s'aŭ creat tóte, câte sînt în ceriurĭ și pe pămênt vĕḑute și nevĕḑute* (Colos. I. 16. Comp. Evr. 3, 4).—Și tot acéstă idee el o esprimă maĭ puternic și maĭ direct în epistola către Romanĭ, când vorbește despre D-ḑeŭ, *că dintr'însul, și printr'însul și într'însul sînt tóte*, (ὅτι ἐξ Αὐτοῦ καὶ δι Αὐτοῦ καὶ εἰς Αὐτὸν τὰ παντα) (Romanĭ 11, 36); adică causa a totul, atât cea pricinuitóre cât și cea mijlocitóre și finală, se cuprinde într'un singur D-ḑeŭ; și prin urmare zadarnic ar fi a presupune vr'o materie óre-care, care să fi existat, saŭ să existe în afară saŭ independent de D-ḑeŭ.

Acelaș apostol, pe cât ni se pare, în parte ne esplică și însaș posibilitatea originei lumeĭ, prin acțiunea singureĭ putereĭ creatóre a luĭ D-ḑeŭ, și lipsa orĭ căruĭ material din afară.—El scrie în epistola către Evreĭ. *Prin credință pricepem că s'aŭ întemeét*

vécurile cu cuvîntul luĭ D-ḑeŭ, de s'aŭ făcut din cele nevĕḑute cele ce se vĕd (Κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ, εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὰ βλεπόμενα γεγονέναι) (Evreĭ 11, 3). Sub vécurĭ aci, negreşit, se înţeleg acele timpurĭ, carĭ aŭ început să existe de odată şi neseparat cu fiinţele create în timp, ĭar origina lor se pune în faptul că ele prin cuvîntul luĭ D-ḑeŭ aŭ fost aduse din stărea nevĕḑută în stare vĕḑută. Ce fel era decĭ starea acésta nevĕḑută, în care se aflaŭ vécurile şi fiinţele mărginite, maĭ înainte de a deveni vĕḑute? De óre-ce starea acésta a vécurilor se contra-pune stăreĭ lor vĕḑute, ĭar starea vĕḑută a lor denotă aci tot aceea ca şi arătarea lor în realitate, apoĭ sub starea arătată de nevedere a vécurilor, după părerea nóstră, se póte înţelege existenţa lor din eternitate în mintea luĭ D-ḑeŭ numaĭ în stare de posibilitate saŭ într'o gânditóre şi ascunsă formă, după cum tot în mintea luĭ D-ḑeŭ exista din eternitate, în chip ascuns, şi taĭna mântuireĭ ómenilor, care avea să se descopere saŭ să se realiseze într'un timp determinat (1 Cor. 27; Colos. 1. 26). Dacă decĭ în mintea luĭ D-ḑeŭ existaŭ din eternitate formele închipuite ale tuturor lucrurilor mărginite, carĭ aveaŭ să se facă, apoĭ se înţelege că acésta era deja deajuns ca într'un timp determinat să pótă proveni lumea fără orĭ-ce alte condiţiunĭ şi cauze externe faţă de D-ḑeŭ.—Pentru-că D-ḑeŭ fiind a-tot-puternic, ideea Luĭ póte să se realiseze fără nicĭ o greutate, la care póte servi ca o aseměnare slabă, faptul, cum ideea nóstră proprie, cu ajutorul cuvîntuluĭ ĭese în lumea dinafară, şi aci se arată în mod simţitor. Şi chĭar se póte ḑice

că pentru Insuşĭ D-ḑeŭ, ideea Luĭ despre ceva, ce avea să fie, este tot aceea, ca şi realisarea Luĭ în fapt, pentru care Apostolul şi ḑice despre Dînsul, că El, *numeşte cele ce nu sînt ca cum ar fi* (Καλῶν τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα) (Rom. 4. 17). Dar pe lângă acésta, după cum se înţelege şi de la sine, trebue să se înlăture cu totul orĭ-ce idee panteistică, de şi în ideile unor theologĭ apuseni, în cuvintele Apostoluluĭ: *s'aŭ făcut din cele nevĕḑute cele ce se vĕḑ*, s'ar da a înţelege că voesc să vadă acel sens, ca cum tóte lucrurile aŭ existat din eternitate în D-ḑeŭ, ca potenţă, apărute şi ascunse în adîncurile proprieĭ Luĭ fiinţĭ, şi ca cum crearea lor n'ar fi alt-ceva, de cât numaĭ deslipirea din acéstă fiinţă, pentru o manifestare şi desvoltare maĭ complectă a fiinţeĭ lor de maĭ înainte. E de prisos a maĭ spune că tótă doctrina luĭ Pavel despre D-ḑeŭ Creatorul lumeĭ este contra uneĭ ast-fel de vederĭ. După acéstă doctrină, D-ḑeŭ cel adevĕrat, ĭar nu părut, este singur creatorul şi făcĕtorul lumeĭ (Fap. 14, 15—17; 4, 24). El prin creare a produs-o ca cauză raţională şi liber lucrătóre, ĭar nu a desvoltat-o din sine ca substanţă, ce se desveleşte orbeşte şi necesar în manifestările saŭ acţiunile sale. Pentru aceea El a creat lumea fără nicĭ o perdere din fiinţa sa, rĕmânând după fiinţa Sa acelaşĭ şi neschimbat, pe când din contra tot ceea ce e creat de Dînsul, e supus la schimbărĭ neîncetate (Evr. 1, 12). De aceea El nicĭ odată nu s'a amestecat şi nu se amestecă pe Sine cu făptura creată de Dînsul, şi tot-deauna s'a deosebit şi se deosebeşte pe Sine de dînsa, ca creator şi proniitore al eĭ (Fap. 14. 15—17).

§ 4.

Invĕţătura veche a bisericeĭ în primele treĭ vécurĭ.

Acéstă învĕţătură a revelaţiuneĭ despre D-ḑeŭ Creatorul, chĭar în primele timpurĭ a fost primită de biserică ca un adevĕr neîndoĭos şi a fost cuprinsă între articolele credinţeĭ obligătóre pentru fie-care creştin. In tóte simbólele celor maĭ vechĭ biserică, ce s'aŭ arătat odată cu ele (bisericile), imediat după mărturisirea credinţiĭ în D-ḑeŭ, ca Părinte, găsim articolul, care conţine o mărturisire clară a credinţiĭ în El şi ca Creator al lumiĭ, ceea ce în simbólele de Ierusalim şi de Cipru se esprimă prin următórele cuvinte: după, credem saŭ cred într'un singur D-ḑeŭ Tatăl,—cuvintele: *A-tot-ţiitorul, făcĕtorul cerĭuluĭ şi al pămêntuluĭ, a tuturor vĕḑutelor şi nevĕḑutelor*; în Simbolul însă Antiohian şi al Cesarieĭ Palestineĭ se descrie în aceleaşĭ espresiunĭ maĭ prescurtate: *A-tot-ţiitorul, făcĕtorul tuturor vĕḑutelor şi nevĕḑutelor*, ĭar în Simbolul bisericeĭ Romeĭ se denotă cu un singur cuvînt: *A-tot-ţiitorul* [1]). Espresiunea din urmă, se înţelege, indică numaĭ raportul proniitor al luĭ D-ḑeŭ către lume, însă el pe lângă acésta necesarminte presupune ideea şi despre raportul de creator, fiind-că acest din urmă presupune necesarminte pe cel dintâĭ. Intre acestea sînt şi mărturiĭ particulare nedubióse, cari arată clar că credinţa în D-ḑeŭ creatorul a fost credinţa comună şi de căpetenie a întregeĭ biserică creştine din vechime, care pentru acésta, cerea aceeaşĭ credinţă şi de la toţĭ

[1]). A se vedea tom. I, § 13.

ceĭa-lalţĭ membri aĭ sĕĭ. Aşa în cartea luĭ *Erma*, unde se propun diferite instrucţiunĭ necesare pentru mântuire, atât a luĭ însuşĭ, cât şi a fie-căruĭ credincĭos, Păstorul, care dă aceste instrucţiĭ, vorbeşte între altele următórele: «Maĭ întâĭ de tóte cred, că unul este D-ḑeŭ, care a creat şi a sĕvîrşit totul, care a adus totul din nimic în fiinţă» (ex nihil omnia fecit) [1]). *Sf. Irineŭ*, exprimând esenţa aceleĭ credinţe în D-ḑeŭ, pe care biserica moştenind-o de la apostolĭ, a mărturisit-o pretutindene într'un suflet şi cu aceeaşĭ însufleţire a predicat-o tuturor, scrie între altele următórele: «Biserica.... a primit de la apostolĭ şi de la ucenicĭĭ lor credinţa într'un singur D-ḑeŭ Tatăl a-tot-ţiitorul, creatorul ceruluĭ şi al pământuluĭ, al mareĭ şi a tot ce este într'însele [2])». După *Tertulian*, regula credinţeĭ, care a provenit de la Christos, şi căria datoresc să urmeze tóte popórele [3]), cerea de la fie-care, «ca să crédă într'un singur D-ḑeŭ a-tot-ţiitorul făcĕtorul lumeĭ [4]), care a produs totul din nimica prin Cuvîntul Seŭ, care s'a arătat maĭ înainte de tóte (qui universa de nihilo produxerit per Verbum suum primo omnium emissum [5]). Şi *Origen* mărturiseşte, că în sfera adevĕrurilor credinţeĭ, cari aŭ trecut de la apostolĭ la tóte bisericile, şi s'aŭ păstrat aci neschimbat, ocupă locul de frunte acel articol al credinţeĭ, «că unul D-ḑeŭ a creat şi format totul, aducênd totul din nefiinţă la fiinţă» (quique, cum nihil esset, esse fecit universa) [6])».

[1]). Herm. Pastor. lib. II, mand. 1.
[2]). Contr. haeres. lib. 1. c. 10. n. 1.
[3]). De praescript. advers. haeret. c. 9.
[4]). De virgin. veland. c. 1.
[5]). De praescript. c. 13.
[6]). De princip. praefat. n. 4.

Dar pentru înrădăcinarea și întărirea acestuĭ adevĕr între credincĭoșĭ, n'a fost deajuns a se mărgini numaĭ cu amintire scurtă despre dînsul, ci a trebuit a-l espune într'o formă maĭ complectă și maĭ desvoltată, ceea ce s'a arătat cu atâta maĭ de trebuință, cu cât credincĭoșiĭ necontenit aŭ avut să se lovéscă de diferite opiniunĭ păgâne, contrare și falșe despre origina lumeĭ. Așa d. e. din partea contrarilor se audea adese-orĭ acea părere veche epicuriană, că lumea ar fi provenit singură prin sine și întîmplător; alțiĭ însă (gnosticiĭ), ne admițênd ființa de sine a lumeĭ, prescriaŭ origina eĭ nu luĭ D-deŭ, ci óre-căror puterĭ inferióre, și chĭar principiuluĭ celuĭ rĕŭ [1]); ĭar alțiĭ, de și în aparență recunoșteaŭ pe D-deŭ ca pricinuitor al lumeĭ, însă ideea lor despre Dînsul o schimbaŭ și o stricaŭ cu totul prin aceea, că, ținêndu-se de părerea dualistică, puneaŭ lângă D-deŭ materia coeternă cu Dînsul, din care El numaĭ ar fi format lumea, ĭar nu ar fi creat-o [2]); saŭ urmând părereĭ panteistice, esplicaŭ origina lumeĭ din desvoltarea și manifestarea de sine a înseșĭ ființeĭ d-deeștĭ [3]). De aceea, începênd de la Iustin Martirul, ne întâlnim cu un șir neîntrerupt de păstorĭ și învĕțătorĭ aĭ bisericeĭ, carĭ espun într'un mod

---

[1]). *Simon Magul*, *Menandru*, *Vasilid*, *Carpocrat*, și alțiĭ învĕțaŭ, că lumea s'a făcut de îngerĭ. Tertulian. De praescrip. haeret. c. 46. Irineŭ advers. haeres lib. 1. c. 23—25. Epifaniŭ. Haeres. 22 et 24. Cerint învață că lumea s'a făcut de óre-care putere inferióră, fără știrea D-deuluĭ suprem. Irineŭ advers. haeres. lib. III. c. 11. Epifaniŭ. Haeres 28. ĭar *Ofiții*, *Maniheiĭ* și *Priscilianiĭ* afirmaŭ că lumea datorește origina sa principiuluĭ rĕuluĭ saŭ diavoluluĭ. Irin. advers. haeres. lib. 1. c 30. Tertul. de praescript. haeret. c. 47. Epifaniŭ. haeres. 37. August. De natura boni c. 42.

[2]). Ast-fel aŭ fost Hermoghen și mulțĭ eretică. Tertul. adv Hermogen c. 11. Euseb. Hist. Ecles. lib. V. c. 27.

[3]). Ast-fel sînt toțĭ gnosticiĭ, carĭ esplicaŭ origina lumeĭ de la D-deŭ prin mijlocirea emanațiilor.

mai mult saŭ mai puțin complect învețătura creștină despre creatorul lumei, îndreptându-o contra uneia saŭ alteia dintre opiniunile falșe arătate, prin care lucru contribue mult, atât la îngrădirea ei contra adversarilor, cât și la o mai profundă și tare înrădăcinare a ei în mințile credincioșilor.

Sfîntul Iustin, pentru a respinge opiniunea filosofică de pe atunci, cum că lumea a provenit singură de la Sine, observă: «E óre lucru de cugetat ca corpul.... compus și schimbăcios, care ḑilnic se desorganiséză și se reînoește să provină fără causă»? [1]) Punênd însă cauza lumei în D-ḑeŭ, el pe deoparte respinge direct opiniunea platoniană, cum că D-ḑeŭ n'a creat, ci numai a format lumea din materia coeternă Sieși; pentru-că dacă în adevĕr materia a fost și vecinică, atunci ea ar fi fost liberă de orĭ-ce necesitate exterióră și ar fi putut să se împrotivéscă voinții Creatoruluĭ, dacă El n'ar fi fost creatorul ei [2]). Iar pe de altă parte, de și nu direct, respinge și părerea opusă, cum-că lumea e produsă de D-ḑeŭ din substanța Luĭ proprie prin desvoltarea de sine; pentru-că, după Iustin, pe când tot, ceea ce se găsește afară de D-ḑeŭ este numai produs, iar nu existent, D-ḑeŭ este totdeauna ceea ce există, și n'are început [3]), care deosebire nicĭ n'ar putea fi, dacă ființa lor ar fi una și aceeași. Cum decĭ, după Iustin a produs D-ḑeŭ lumea? El a produs'o nu ca artist, care ia posibilitatea pentru producțiunea sa de la materie, și din ea 'și face opera sa, ci ca creator, care n'are nevoe

[1]). Dialog cum Tryph n. 5.
[2]). Cohort. n. 23.
[3]). Ibid. n. 22.

de nimic lăturalnic și produce ce-ĭ creat prin propria sa silă și puternicie [1]), și a creat'o nu cu ajutorul óre-căror puterĭ din afară, fie chĭar și a îngerilor [2]), ci Singur de Sine, numaĭ prin întermediul propriuluĭ Sĕŭ Cuvînt [3]), care existând din vecie cu Dînsul, a servit de început pentru tot (ἀρχή), și a fost consilierul și conlucrătorul Luĭ la facerea lumiĭ [4]).

Asemenea și *Tatian*, ucenicul luĭ Iustin, n'a avut altă părere despre crearea lumeĭ. Ca și Iustin, el învață lămurit, că D-ḑeŭ a creat ĭar nu numaĭ a format lumea din materie deja gata, pentru-că materia n'a fost fără început și egală cu D-ḑeŭ în putere, ci a provenit de la acela, Care este singur Creator a totul [5]). La aceésta el adauge și acea părere a luĭ Iustin, că D-ḑeŭ a creat lumea anume prin intermediul propriuluĭ Sĕŭ Cuvînt, de și 'l presintă într'o altă formă óre care deosebită, «Domnul a tóte, ḑice el, fiind temelia totuluĭ maĭ 'nainte de crearea lumiĭ a fost unul; întru cît însă El este puterea și temelia a tot ce e vĕḑut și nevĕḑut, apoĭ o dată cu El a fost totul; cu Dînsul a existat ca putere rațională, și Insușĭ Cuvîntul, fost în El. Prin voința simpleĭ luĭ ființĭ a provenit Cuvîntul și Cuvîntul a provenit nu în zadar; El devine fapta prim născută a Tatăluĭ; El, după cum știm, este înce-

---

[1]). Cohort. n. 23.
[2]). Dialog n. 62.
[3]). Ibid. n. 84.
[4]). Ibid. n. 62. 128. De aceea este înțeles, că expresiunile luĭ Iustin în prima apologie: «noĭ învĕțăm asemenea că D-ḑeŭ după bunătatea sa, la început a făcut totul din materia neformată», nu cuprind de loc în sine idea despre materia coeternă luĭ D-ḑeŭ, ci pot și trebue să fie înțelese în sensul formăreĭ lumiĭ de către D-ḑeŭ din materia creată de El Insușĭ, numaĭ care avea la început aspectul materieĭ fără formă.
[5]). Orat. contr. graec. n. 4.

putul lumiĭ.... Fiind născut la început, El la rîndul sĕŭ creând singur de sine materia, a produs lumea nóstră, după cum şi noĭ, întru imitarea Cuvîntuluĭ, fiind renăscuţĭ şi luminaţĭ cu cunoştinţa adevĕruluĭ, combinăm amestecarea materieĭ înrudite»[1]). Aicĭ pe cît ni se pare de şi nu în formă clară şi esactă, se înfăţişază acea idee comună atât luĭ Iustin cât şi altor apologheţĭ, că lumea n'a fost pentru D-ḑeŭ ceva neştiut saŭ neprevĕḑut, ci din contra ea în forma sa ideală a existat din eternitate împreună cu Cuvîntul luĭ, care a fost păstrătorul ideeĭ D-ḑeeştĭ despre lume, şi că atuncĭ când ĭ-a plăcut luĭ D-ḑeŭ să creeze lumea, chĭar acest Cuvînt ca cum ar fi eşit din sînul Divinităţeĭ, s'a şi ivit ca esecutător activ al ideilor preeterne a luĭ D-ḑeŭ despre lume, în urmarea căreea se arată lumea. A presupune însă, precum fac unĭĭ, ca aci se cuprinde un mod de vedere curat panteistic la raportul luĭ D-ḑeŭ cu lumea, ar fi, după opiniunea nóstră, cu totul nepotrivit şi nedrept, pentru-că o asemenea presupunere nu se împacă cu acea înfăţoşare curat creştină despre D-ḑeŭ, care pătrunde tótă scrierea luĭ Tatian, că El este Spirit personal de sine existent şi n'are trebuinţă de nimic lateral, că El, prin urmare a creat lumea nu de óre-care nevoe, ci după libertatea şi bunătatea sa; a creat'o ca o operă a Sa deosebită de Sine, şi că în fine şi după crearea lumeĭ, El nu încetéză a se distinge de dînsa ca lucrare a Sa, remânând tot-deauna Stăpânul, proniitorul şi ocârmuitorul eĭ[2]).

---

[1]). Orat. contr. graec. n. 4.
[2]). Orat. contr. graec. n. 4. 7.

Şi *Atenagora* este cu totul de aceleaşĭ părerĭ asupra originei lumeĭ ca şi Iustin.—Ca şi Iustin el învaţă destul de clar, că D-ḑeŭ a creat lumea, ĭar nu a format-o numaĭ din materie gata existentă din eternitate: fiind-că, după cuvintele luĭ, «alt-ceva este materia şi alt-ceva este D-ḑeŭ.... D-ḑeŭ nu e creat ci etern...., ĭar materia e creată şi schimbăcĭósă...., căcĭ ceea ce există nu primeşte fiinţă, ci numaĭ ceea ce nu există [1]). Incă maĭ clar de cât Iustin el respinge orĭ-ce idee panteistică despre origina interióră şi neapărată a lumeĭ din însăşĭ fiinţa D-ḑeéscă, când, adresându-se împăraţilor, ḑice între altele următórele: «Voĭ împăraţilor, construiţĭ locuinţĭ împărăteştĭ pentru voĭ înşivĕ, ĭar lumea e făcută nu pentru-că D-ḑeŭ a avut nevoe de dînsa; D-ḑeŭ Insuşĭ pentru Sine este totul, lumină neapropiată, lume perfectă, Spirit, putere, raţiune» [2]). Numaĭ puţin clară este învĕţătura luĭ şi despre Cuvîntul, ca mijlocitor al luĭ D-ḑeŭ la crearea lumeĭ, fiind-că «după Dînsul şi prin Dînsul (πρὸς ἀυτοῦ καὶ δί ἀυτοῦ) s'a făcut totul [3])». După acésta se înţelege, că ar fi o nedreptate, vĕdită de a numi pe Atenagora panteist, precum fac unĭĭ d. e. *Waşro* [4]), susţinênd cum că Atenagora presenta câteodată lumea ca substanţă şi corp al luĭ D-ḑeŭ. Dacă se şi găsesc la Atenagora asemenea priviri la lume, apoĭ ele nu-s de loc ca ideĭ personale ale luĭ, ci ca opiniunĭ ale filosofilor vechĭ păgânĭ, despre carĭ nu e greŭ a ne convinge din contextul vorbireĭ [5]).—Numaĭ puţin

[1]). Legat. n. 4.
[2]). Ibid. n. 16. comp. n. 13.
[3]). Ibid. n. 10.
[4]). Hist. de l'ecol. alex. I, 334.
[5]). Iată de esemplu cum se citeşte acel loc principal în care e vorba despre lume ca substanţă şi corp al luĭ D-ḑeŭ: «dacă lumea, precum ḑice

ar fi de asemenea nedrept a presupune că Atenagora ar înclina spre dualism, precum își permite să facă acésta *Presense* [1]), cu deosebire pe acel considerent, că Atenagora, în locul ce urméză mai departe, tăcênd cu totul despre puterea creatrice, vorbește numai despre raportul artistic a lui D-ḑeŭ cu lumea. Așa el scrie: «Dacă mulți, neștiind a distinge ceea ce e materie și ceea ce e D-ḑeŭ, și ce deosebire este între dînșii, se închină la idoli făcuți din materie, apoi nu cum-va óre pentru dînșii și noi, cari deosebim ceea ce este fără început de ceea ce e produs, ceea ce există de ceea ce nu există, ceea ce se atinge cu mintea de ceea ce se percepe cu simțul, și fie-căreĭ din aceste obecte îĭ dăm numirea cuvenită, nu cum-va óre și noi prin acésta devenim închinători de idoli? Dacă materia și D-ḑeŭ este una și aceeași, numai că sînt două numiri a unuĭa și aceluĭași obect, apoi noi procedăm necinstit, nerespectând ca ḑeĭ petrele și lemnul, aurul și argintul. Dacă însă ele sînt fórte distincte între dînsele, atâta cât este distinct artistul de materialul pentru lucrarea luĭ, apoi pentru ce ne învinovățesc? Căci după cum olarul se rapórtă către lut, lutul este materialul, ĭar olarul este artistul, așa se rapórtă între sine și D-ḑeŭ Creatorul către materia, ce se supune arteĭ luĭ. Insă după cum lutul singur prin sine, fără ajutorul arteĭ nu póte să devină vas: așa și materia ușor schimbătóre fără artist—adică fără D-ḑeŭ, n'ar fi primit

Platon, este operă artistică a luĭ D-ḑeŭ, apoi mirându-mĕ de frumusețea eĭ, eŭ mĕ voĭŭ înălța la Artistul eĭ, saŭ lumea să fie ființă și corp al luĭ D-ḑeŭ, precum gândesc peripateticiĭ, în loc de a se închina luĭ D-ḑeŭ, cauzeĭ mișcăreĭ în acest corp; noi nu ne vom închina la aceste elemente sărace și slabe....» etc. legat n. 16.

[1]). Gesch. d. drei erst. jahrh IV.

nicĭ variaţie, nicĭ formă, nicĭ frumuseţe. Nu punem noĭ vasul de lut maĭ pre sus de olar, nicĭ ceştele şi vasele de aur maĭ pre sus de artistul care le-aŭ făcut; dar dacă într'însele este ceva bun, ca artă, lăudăm pe artist şi el se foloseşte de glorie pe urma vaselor; aşa şi relativ de materie şi de D-ḑeŭ,—gloria şi cinstea organisăreĭ lumeĭ, după dreptate aparţine nu materieĭ, ci luĭ D-ḑeŭ, Creatorul eĭ» [1]). Evident că acest raţionament este, de a arăta partisanilor vedereĭ păgânilor, cât de mult se rătăcesc, când, necăutând la aceea că în tot-deauna aŭ înaintea ochilor lumea organisată aşa de frumos de D-ḑeŭ, nu ştiŭ şi nu voesc să înţelégă că lumea singură prin sine n'a putut să primésscă o aşa organisaţie, şi că de aceea trebue admis un organisator, care există afară şi deosebit de ea; ĭar eĭ în loc de acésta presupun pe D-ḑeŭ în însaşĭ lumea, din care cauză se şi închină idolilor, făcuţĭ din diferite materiĭ ale lumiĭ. Pentru ca să facă ideea sa maĭ mult înţelésă păgânilor, Atenagora acomodându-se înţelegereĭ lor, presintă lumea ca pe un produs artistic, şi distinge în ea pe deoparte materialul din care ea este făcută, ĭar pe de alta forma, care ĭĭ este dată de mâna saŭ de ideea artistică. Şi fiind-că în orĭ-ce operă artistică materia presintă singură numaĭ materialul, fără ca el să fie capabil de a primi de la sine vre o formă artistică, forma în el este lucrarea numaĭ a artistuluĭ deosebit de ea. Arătând la acésta Atenagora voeşte apoĭ să aducă în păgânĭ acea convingere, că şi lumea, de şi constă din multe şi variate elemente, singură prin sine n'a putut să-şĭ dea forma

[1]). Apolog. n. 15.

sa de acum, ci a putut să o primëscă numaĭ de la Creatorul sĕŭ D.ḑeŭ, şi că de aceea e necesar a deosebi pe D-ḑeŭ de lume, cel puţin într'atâta întru cât se distinge olarul de lutul din care el face un vas óre-care; saŭ după cum se distinge în genere artistul de materialul şi de opera sa. Dacă Atenagora vorbeşte aci despre materialul lumeĭ ca despre un material gata pentru opera artistică, şi lasă la oparte cestiunea de unde a provenit acest material, apoĭ acésta din causă că aci, potrivit cu scopul sĕŭ deosebit, e vorba de materialul lumeĭ nu în raport cu origina luĭ primitivă, ci în raport cu posiţiunea şi organiţiunea pe care el a primit-o şi o păstréză în lumea de acum, şi în care el póte să devină obiect de observare pentru fie-care om. Intre acestea însă Atenagora de şi óre-cum în trécăt, dar totuşĭ destul de clar, dă a înţelege aci, că subt materia lumeĭ, al căreĭ raport el a voit să-l îndrepte către D-ḑeŭ, ca către fasonătorul (artistul) eĭ, nicĭ de cum n'a înţeles materia coeternă cu D-ḑeŭ, saŭ de sine stătătóre, pentru-că în opunere cu D-ḑeŭ cel fără început şi de-a-pururea existent el o rapórtă direct la cel ce a produs'o, şi încă a produs-o din nimic. Dacă el nu-şĭ opreşte asupra acestia deosebita sa atenţiune, apoĭ acésta negreşit e că n'a avut motive imperióse.

Între acestea apologeţiĭ maĭ din urmă, după cum vom vedea îndată, tratéză acéstă cestiune fórte îndeaprópe şi pe larg, fiind provocaţi la acésta, de curente puternice ale opiniunilor falşe eretice,—contrare învĕţăturel despre crearea lumeĭ, prin singura putere a luĭ D-ḑeŭ, fără orĭ-ce materie gata existentă maĭ dinainte. In acéstă

privință merită o deosebită atențiune *Sf. Teofil al Antiohieĭ*. El, față de opiniunile arătate maĭ sus învață cu o putere și claritate surprindĕtóre, despre crearea lumeĭ din nimic saŭ din nicĭ o materie gata. Referindu-se la Platon, care a fost primul iscoditor al învĕțătureĭ despre formarea lumeĭ de către D-ḑeŭ din materie coeternă luĭ, el pune în evidență următorilor luĭ, cum eĭ împreună cu învĕțătorul lor se contraḑic pe eĭ înșiĭ, pe de oparte representând pe D-ḑeŭ ca fără început și singur stăpânitor al totuluĭ, ĭar pe de altă punênd lângă dînsul alt principiŭ fără început,— materia eternă, care fiind ast-fel, și însașĭ ea ar trebui să fie în tóte egală luĭ D-ḑeŭ; și după aceea adauge la acésta următorul raționament însemnat: «ce ar fi mare, dacă D-ḑeŭ ar fi făcut lumea din materie gata? Și omul—artistul, dacă primește materie de la cine-va, face din ea ce voește. Puternicia luĭ D-ḑeŭ însă se arată în aceea, că El din nimic face ce voește [1].... Acésta ne învață maĭ întâĭ Scriptura divină, care arată că materia din care D-ḑeŭ a creat și făcut lumea, a primit începutul și e creată de D-ḑeŭ» [2]. Tot așa spulberă absurditatea opiniuneĭ despre formarea lumeĭ de către D-ḑeŭ din materia coeternă luĭ și *Tertulian*, în scrierea sa contra luptătoruluĭ acesteĭ opiniunĭ—a luĭ Hermoghen, apărând odată cu acesta și justificând adevĕrata doctrină creștină despre crearea lumeĭ [3].

Sf. Irineŭ, îndreptându-șĭ cuvîntarea contra acelor carĭ nu credeaŭ, că tot ce e creat e adus de D-ḑeŭ

---

[1]. Ad. Autolic. lib. II. n. 4.
[2]. Ibid. n. 10
[3]. Advers. Hermog. c. 3. 4, 7 et. 10.

1. Teofil, părinte bisericesc, autorul unei Apologii, mort la 190.

IOSIF BUTUC

la fiinţă din nefiinţă, repetă, după Teofil că «Pe când ómenii pot să facă ceva nu din nimic, ci cu ajutorul materiei, D-ḑeŭ întrece pe ómenĭ prin aceea, că El Insuşi a adus la fiinţă materia creaturei sale, care maĭ înainte nu exista» [1]). In alt loc însă el afirmă hotărîtor că «D-ḑeŭ a creat totul.... producênd Insaşĭ substanţa creaturilor şi formele lucrurilor create şi planul podóbelor lumeĭ» [2]). Şi după *Ipolit*, n'a fost nimic coetern cu D-ḑeŭ, şi de aceea D-ḑeŭ n'a format lumea numaĭ, ci a creat-o, a creat-o, pregătind în Sine principiile (ἀρχὰς) [3]) şi din Sine însuşĭ înprumutând tot ce era necesar pentru facerea lumeĭ, căcĭ de şi El este unul, dar totul a fost în El, şi El este totul [4]). Acest mod de privire la origina lumeĭ, pe lângă că vorbeşte direct şi clar în folosul creăreĭ eĭ din nimica, póte să ducă şi la ideea, nu cumva óre trebue a recunóşte lumea de desvoltare şi manifestare interióră şi necesară a însaşĭ fiinţeĭ D-ḑeeştĭ. Şi de aceea toţĭ apologeţiĭ de maĭ sus, pe cât învaţă de clar şi de puternic despre crearea lumeĭ din nimic, tot pe atâta declar şi hotărîtor combat ideea despre producerea lumeĭ din însaşĭ fiinţa D-ḑeéscă prin manifestare de sine a eĭ; şi o combat anume prin aceea, că reprezintă pe Creatorul lumeĭ ca pe un lucrător liber raţional şi personal, care a produs lumea nu din órecare necesitate interióră, ci cu totul liber şi după un plan maĭ dinainte cugetat [5]). Şi a produs-o nu din fiinţa

---

[1]). Contr. haeres. lib. II. c. 10. n. 2. et. 4.
[2]). Ibid. lib. IV. c. 20. n. 1.
[3]). Phil. X, 32.
[4]). Contr. Nöet. c. 10.
[5]). *Teofil.*—Ad. Autolic. lib. II. 10.—*Irineŭ*,—contr. haeres. lib. c. 5. n. 4.; lib. IV c. 20. n. 1. *Tertulian.*—Advers. Hermog. c. 14.—*Ipolit.*—contr. Nöet. c. 10.

sa interióră, ci prin lucrarea din afară a voinței și a puternicieĭ sale; arătându-se propriul Seŭ Cuvênt îndeplinitor al ideilor Sale despre lume [1]) ca și o mână întinsă ce lucréză afară [2]).

Și învĕțătoriĭ Alexandrinĭ din secolul al III-a n'aŭ avut în genere altă idee despre Creatorul lumeĭ. *Climént al Alexandrieĭ* pune, după cât se pare, crearea lumeĭ numaĭ în aducerea eĭ din starea de desordine și desorganisare în starea de ordine și armonie, când explică repaosul luĭ D-dĕŭ de șése dile în sensul, că D-dĕŭ a sfîrșit punerea în ordine a tot ce a creat, prin aducerea la ordine a desordineĭ de maĭ înainte [3]). Insă i leea sa el ș'o schimbă și moderéză în mod simțitor prin aceea că numește când zidit, când zidire, aceea despre ce este vorba aicĭ (τον γενομένων, τῶν κτισμάτῶν), ĭar ceva maĭ sus, prin cuvintele evanghelistuluĭ Ión dice, că «totul a provenit printr'Insul (Cuvîntul), și fără de Dînsul nimic nu s'a făcut ce s'a făcut (Ión 1. 3.) [4]); și afară de aceea, în alt loc négă direct opiniunea eretică despre materie, ca principiŭ al reuluĭ, vĕdênd în acésta o hulă asupra luĭ D-dĕŭ și Creatorul [5]). Și față cu privirea panteistică la origina lumeĭ, Climent se arată pe față contrar al eĭ, fiind-că după părerea luĭ, ar fi

[1]). *Teofil.*—Autolic. lib. II. n. 10. *Irineŭ.*—contr. haeres. lib. II. c. 10. n. 2; c. 11. n. 1.—*Tertulian.*—Advers. prax. c. 7. *Ipolit.* contr. Nöet. c. 10.

[2]). Irin. contr. Haeres. lib. IV. C. 20. n. 1.

[3]). Ἐστι δ'οὖν καταπεπαυκέναι, τὸ τὴν τάξιν τῶν γενομὲνων εἰς πάντα χρόνον ἀπαραβάτος φυλάσσεσθαι τεταχέναι, καὶ τῆς παλαιᾶς ἀταξίας ἕκαστον τῶν κτισματων καταπεπαυκέναι (Strom. lib. VI. c. 16. Patr. Curs. compl. graec. T. IX. col 369). Probabil, pe acest temeiŭ Fotie atribue luĭ Climent recunósterea materieĭ eterne. (bibl. cod. 109).

[4]). Strom. Ibidem.

[5]). Strom. lib. III. c. 3.

1. Clement Alex. profesorul lui Origen, mort la 217

o absurditate a presenta nu numaĭ lucrurile materiale, ci şi sufletul omenesc de varsare a D-ḑeireĭ, pentru-că D-ḑeŭ este fiinţă simplă, ĭar lucrurile sînt compuse; D-ḑeŭ e sfînt şi fără păcat, ĭar sufletul póte păcătui şi în realitate păcătueşte [1]). Odată cu acésta el învaţă destul de clar şi positiv, că lumea e creată de D-ḑeŭ numaĭ prin vrerea voinţeĭ Sale, după care tot-deauna urméză însaşĭ fiinţa [2]), şi că unicul mijlocitor D-ḑeesc în casul acesta a fost propriul Luĭ Cuvînt, care fiind chipul [3]) şi óre-cum faţa Luĭ [4]), singur a fost capabil de a se arăta în lume, şi de aceea singur s'a şi arătat creator nemijlocit al lumeĭ, creând totul în ea şi totul stabilind [5]).

II. *Origen,* faţă de creatorul lumeĭ a învĕţat ca şi apologeţiĭ ceĭ maĭ vechĭ bisericeştĭ, afară de punctul privitor la timpul origineĭ lumeĭ. După vederile luĭ, opiniunea, cum că lumea ar fiinţa singură de sine şi ar fi veciníca, saŭ că s'ar fi produs din întîmplare şi singură de sine, nu se susţine de nicĭ o critică, pentru-că lumea prin schimbabilitatea sa mărturiseşte clar, cum că cauza fiinţeĭ eĭ nu e în sine ci e afară; ĭar prin întocmirea sa înţeléptă arată lămurit că aseminea cauză nu trebue să fie órbă ci raţională [6]). Asemenea e absurdă presupunerea cum că D-ḑeŭ n'a făcut, ci numaĭ

[1]). Strom, lib. I. c. 11; lib. II. c. 16; lib. V. c 14. Patr. curs. compl. graec. T. IX. col. 160 et 161).

[2]). Μόνος γὰρ ὁ θεὸς ἐποίησεν, ἐποί καὶ μόνος ὄντως ἐστὶ θεὸς φιλῳτῷ βοὺλεςθαι διμιουργεῖ, κἀι τῷ μόνον ἐθελῆσαι ἀφτὸν ἔπεται τὸ γεγενῆσθαι (Cohort. c. 4. Patr. curs. compl. graec. T. VIII. col. 164).

[3]). Cohort. c. 10. col. 213.

[4]). Pedag. lib. I. c. 7. col. 320.

[5]). Pedag. lib. III. c. 12 col. 678 et 680.

[6]). Contr. Cels. lib. IV. n 57. Fragm. în Genes. ad cap. 1. vers. 12.

a format saŭ a întocmit lumea din materie gata, ce aŭ existat din eternitate, pentru-că admiterea materieĭ ca eternă şi în acelaşĭ timp capabilă de a se supune altuĭa óre-căruĭ şi a primi forme streine eĭ, este o contrad̦icere; tot aceeaşĭ contrad̦icere ar fi şi atuncĭ când am recunóşte pe D-d̦eŭ şi nemărginit şi în acelaşĭ timp mărginindu-se în afară, de ceva ce atârnă de El şi care nu se supune Luĭ. Afară de aceea, a vedea în D-d̦eŭ numaĭ pe întocmitorul lumeĭ—ar însemna a închipui pe D-d̦eŭ cel nemărginit asemenea omuluĭ maistru, mărginit în acţiunile sale de materialul din afară, şi a afirma, că de n'ar fi fost materia, D-d̦eŭ n'ar fi putut crea şi n'ar fi creat lumea, după cum şi maistrul nimic nu póte face şi nimic nu produce fără material [1]). De aceea trebue a admite ca singur adevĕr neîndoelnic numaĭ aceea că D-d̦eŭ singur prin Sine şi în întregime a creat lumea, nu numaĭ comunicându-ĭ forma trebuinciósă, dar şi producênd însuşĭ materia trebuinciósă şi capabilă pentru primirea acesteĭ forme [2]). A creat El tot singur numaĭ prin voinţa Sa a tot-puternică, al căreĭ Indeplinitor s'a arătat Cuvîntul luĭ ipostatnic [3]), care, fiind raţiunea Luĭ, a fost tot odată purtătorul viŭ [4]) şi unitatea tuturor ideilor [5]), arhitipul variatelor chipurĭ [6]), cum şi putere creatóre capabilă de a realiza în fapt aceste ideĭ şi forme ale lumeĭ [7]).

---

[1]). De princip. lib. II. c. 1 n. 4; lib. IV. n. 33. et 34.
[2]). Ibidem.
[3]). Contr. Cels. lib. IV. n. 60.
[4]). Comment. in Ioann. T. II. n. 5.
[5]). Ibid. n. 12.
[6]). Ibid. n. 2.
[7]). Ibid. n. 6.

Unul dintre ucenicii lui Origen *Sf. Grigore făcătorul de minuni*, în renumita sa confesiune de credință, tot acéstă idee o esprimă în scurt așa: «Unul este Domnul.... Cuvîntul activ, Înțelepciunea, care cuprinde totul și puterea care a zidit tótă făptura [1])». Alt ucenic însă al lui Origen, *Sf. Dionisie Alexandreanul*, cu deosebită putere și artă arată cât de neîntemeiat procedéză acei dintre cugetătorî, carî în loc de a admite adevĕrul creărei în de acord cu creștinii, alérgă în zadar la susținătorii întîmplării, încercându-se a esplica origina lumei prin singura formare întîmplătóre din atomi [2]).

§ 5.

Învĕțătura Bisericei din secolul al IV-lea.

In primele trei secole, destul de clar s'a predicat în biserică acel adevĕr, că lumea a provenit nu singură de la sine, ci creatorul ei este D-ḑeŭ, Care a creat-o

---

[1]). De vita S. Gregor. Thaumat. in opp. Grigor. Nyss. Patr. curs. compl. graec. T. 46. col. 912.

[2]) Iată în scurt însuși raționamentul lui Dionisie: O singură privire la viața de tóte ḑilele ar trebui să învețe pe susținătorii întîmplărei órbe, că fie-care lucru, care portă asupra sa sigil ul cugetărei și al ordinei, nu póte să provină, întîmplător singur de la sine, ci trebue să aibă cauza sa în rațiune, care are un scop determinat și care întrebuințéză pentru acésta un mijloc conrespunḑĕtor. Casa, d. e. saŭ corabia se arată, nu pentru-că bucățile de lemn saŭ bârnele singure de la sine întîmplător s'aŭ întrunit și aŭ ocupat locurî hotărîte, ci pentru-că după arătarea constructorului lucrătorii le pregătesc cum se cuvine, și le pun la locurî destinate. Dacă n'ar fi acésta, ele tot-deauna ar rĕmânea numaî niște bucățî de lemn fără formă și nicî odată n'ar forma din sine nicî casă nicî corăbiĭ. Orașul asemenea se arată nu singur prin sine din petre ce s'aŭ adunat întîmplător una lângă alta, ci prin ajutorul și lucrarea arhitectului și a constructorilor, carî s'aŭ folosit de dînsele conform cu indicațiile arhitectului. De n'ar fi acesta petrele acestea nicî odată n'ar fi format singure din sine orașe. Și armata se arată disciplinată și cu rînduĭală, nu pentru-că soldații s'aŭ adunat întîmplător singurî de la sine, saŭ s'aŭ înarmat, după cum

1. Grigorie Taumaturgul, convertit la creștinism de Origen, episcop al Neocesareei. mort la 270.

nu ca maistrul din materie gata, ci ca adevĕrat Creator, în stare de a produce totul prin singura luĭ putere şi voinţă, prin puterea proprie numaĭ luĭ, ca D-ḑeŭ. Odată însă cu acestea, după cum am vĕḑut, cu aceeaşĭ claritate şi tărie s'a exprimat şi acel adevĕr, că părtaş şi mijlocitor al luĭ D-ḑeŭ în crearea lumeĭ a fost Cuvîntul saŭ Fiĭul luĭ D-ḑeŭ, acel adevĕr, care odată cu afirmarea la primul Sinod ecumenic a consubstanţialităţeĭ Fiĭuluĭ luĭ D-ḑeŭ cu Tatăl, a fost întrodus în însuşĭ simbolul credinţeĭ şi esprimat prin cuvintele: *Prin carele tóte s'aŭ făcut.* Numaĭ despre participarea Sf. Duh în crearea lumeĭ nu întâlnim amintirĭ clare şi directe la părinţiĭ şi învĕţătoriĭ acestuĭ period [1]), ceea ce se esplică prin faptul, că în acest timp nu se ridicase cestiunile relative de persóna Sf. Duh, şi de aceea şi scriaŭ puţin despre Dînsul. Nicĭ la începutul sec. IV-a, la primul Sinod ecum. nu s'a simţit încă trebuinţa de raţionamente anume despre Sf.

---

s'aŭ întîmplat fie-care, şi aŭ ocupat orĭ-ce locurĭ aŭ voit, ci pentru-că eĭ maĭ dinainte aŭ fost adunaţĭ de şeful lor, învĕţaţĭ şi tot-deauna lucrézĕ sub dispositiunea luĭ. De n'ar fi acésta, nicĭ odată n'ar putea să se formeze din soldaţĭ o armată disciplinată, care se lucreze regulat şi în acord cu cerinţele arteĭ resbelnice. Cine dar după acésta póte să înţelégă, că atomele órbe şi neraţionabile (a luĭ Epicur) aŭ putut să se unéscă întîmplător între sine şi să formeze lumea aşa de variată şi frumos organisată, că unile din ele să formeze întîmplător sórele, altele luna şi stelele, altele pămêntul, altele apa saŭ eterul, etc? (Euseb. praeparat evangel. lib XIV. c. 25). Observăm că asemenea raţionament se găseşte şi la Minutiu Felix. Avênd în vedere pe cugetătorĭ, cari-şĭ închipuĭaŭ că universul a provenit din bucăţĭ de materie ce s'a unit întîmplător de la sine, el descrie artistic armonia şi scopul ce se observă atât în lumea întrégă, cât şi maĭ ales în organisaţiunea corpurilor cereştĭ şi a corpuluĭ omenesc, şi de aci vine la următórea conclusiune: «óre tu nu viĭ la acea idee, că trebue un artist superior şi o minte perfectă, pentru ca totul să fie creat perfect şi să păstreze ordinea» (Octav. c. 17 et. 18)?

[1]). Sîntul Irineŭ însă destul de clar prescrie Sf. Duh participarea în crearea lumeĭ de o potrivă cu Fiul, — căcĭ el aséměnă pe Fiul şi pe Duhul cu mâînile luĭ D-ḑeŭ, prin ajutorul cărora, neavênd nevoe de nicĭ un ajutor lateral, D-ḑeŭ a creat totul (Contr. haeres. lib. IV. c. 20 n. 1).

Duh. Dar curênd după Sinodul din Niceea s'a arătat trebuință de acésta și anume cu ocasiunea aceea, că semi-arienii,[1] de și aŭ venit în acord cu Sinodul din Niceea—de a recunóște pe Fiul luĭ D-ḑeŭ ca adevĕrat D-ḑeŭ, însă aŭ început să susție în acord cu arienii, că Duhul Sfînt este făptură, creată de Fiul. Apărătorii orthodoxieĭ necesarminte aŭ trebuit acum să supună vechea învĕțătură bisericéscă, despre Sf. Duh, la o cercetare mai minuțiósă și să-și dea cuvîntul în ce privește D-ḑeirea saŭ egalitătea luĭ cu Tatăl și cu Fiul. Odată cu acésta de la sine a trebuit să se clarifice și să se hotărască și acea parte în învĕțătura despre Sf. Duh, că El, fiind egal cu Tatăl și cu Fiul după D-ḑeire, trebue să fie asemenea egal cu Dînșii și după participarea sa în crearea lumeĭ.

Acéstă idee despre Duhul o și pune în evidență maĭ înainte de alțiĭ *Sf. Atanasie,*[2] arătând arienilor și semi-arienilor, că Sf. Duh tocmaĭ pentru-că face parte din treimea divină, este divinitate; decĭ fiind una cu divinitatea, el deja nu este făptură, ci creator; pentru că pe când făptureĭ îĭ aparține esențialminte numaĭ proprietatea de a fi făptură, D-ḑeireĭ aparține numaĭ acea de a crea [1]). Sf. Treime cunoscută în Tatăl, Fiul și Sf. Duh, ḑice el, este «Treimea, ce nu are în Sine nimic strein saŭ provenit din afară, nu din făpturĭ e compusă Ea, ci este în întregime creatóre și ziditóre. Ea asemenea sieșĭ, e nedespărțită după natură, și acțiunea eĭ este una. Pentru-că Tatăl a creat totul prin Cuvîntul în Duhul Sfînt.... [2]). Nimic nu vine

[1]). Orat. 2 contr. arian. n. 27.
[2]). Ad. Serap. epist. 1. n. 28.

1. Arius, născut în Alexandria (280-336), neagă consubstanțialitatea și unitatea celor 3 persoane ale Sf. Treimi. Cuvîntul e mult inferior Tatălui.

2. Atanasie, patriarh al Alexandriei (296-373).

în fiinţă şi nu se sĕvîrşeşte alt-fel, de cât numaĭ prin Fiĭul în Duhul» [1]). *Sf. Vasile cel Mare* în rĕspunsul la întrebarea: nu se găsea în neactivitate óre Duhul Sfînt la crearea lumeĭ, se referă la cuvintele scriitoruluĭ facereĭ: *Duhul luĭ D-ḑeŭ se purta pe deasupra apelor* (Fac. 1, 2.), şi le esplică în sensul acela că Duhul încălḑia şi înviosa natura apeĭ, pregătindu-o pentru naşterea făpturiĭ viĭ, după aseměnarea paserei, care clocește ouĕle, comunicându-le prin acésta óre-care putere de viéţă [2]). Afară de aceea raportându-se la cuvintele Scripturei: *Cu Cuvîntul D-luĭ cerĭurile s'aŭ întărit şi cu Duhul gureĭ luĭ tótă puterea lor* (Ps. 32. 6), *Duhul luĭ D-ḑeŭ cel ce m'a zidit* (Iov. 33. 4), el le esplică în sensul participărei în creare şi a Sf. Duh, şi pe acest din urmă de o potrivă cu Fiĭul îl aséměnă mâneĭ, prin care D-ḑeŭ a făcut tótă făptura [3]). Iar în alt loc, esplicând cuvintele apostoluluĭ: *că din Acela şi prin Acela şi în Acela* (Rom. 11. 36), el între altele ḑice: «Unul este D-ḑeŭ de la Carele este totul, şi unul D-l Iisus Christos prin care este totul, unul de asemenea Duhul Sfînt, în care este totul» [4]). Ideea acésta *Sf. Grigore Teologul* o complectéză şi o esplică prin observaţia, că D-ḑeŭ Tatăl, dorind se creeze făpturile care ar fi putut să se îndulcéscă de bunătatea luĭ, a produs în Sine ideea despre dînsele, ĭar ideea Luĭ a devenit fapt, executată fiind de Fiĭul, şi complectată de Duhul [5]).

---

[1]). Ad. Serap. epist. n. 31.
[2]). In Hexaemer. homil 2. n. 5.
[3]). Contr. Eunom. lib. V quod spiritus creator est.
[4]). Ibid. quod şi qui Spiritum ex Deo non dicat, ne verbum quidem n. 8.
[5]). Orat. 45. n. 5.

1. Episcop de Cezareea, (329 - 379)
2. Episcop de Sasima, Nazianz şi apoi Constantinopol (328-389

După ast-fel de raţionamente parţiale despre Sf. Duh, ca Creator, acéstă învĕţătură despre Dînsul împreună cu învĕţătura despre divinitatea luĭ, a fost esaminată şi hotărîtă definitiv la Sinodul al II-a ecumenic care, după cum se ştie, a rînduit ca împreună cu cuvintele, carĭ esprimă divinitatea Duhuluĭ: *Domnul.... care de la Tatăl purcede....* să se pună în Simbolul credinţeĭ şi cuvintele: *cel de viéţă făcĕtor*, prin care se denotă şi raportul de creare al luĭ către lume de o potrivă cu Tatăl şi cu Fiĭul. Din acest timp părinţiĭ şi învĕţătoriĭ maĭ de pe urmă [1]) învaţă neîntrerupt despre participarea nedespărţită a câte trele persónelor divinităţeĭ, şi prin urmare şi a Sf. Duh, în crearea lumeĭ.

Acest singur lucru şi presintă óre-care particularitate, ce se observă în învĕţătura despre creare, la părinţiĭ şi învĕţătoriĭ bisericeĭ din acest period, în comparaţie cu aceeaşĭ învĕţătură a părinţilor maĭ vechĭ. În colo toţĭ părinţiĭ şi învĕţătoriĭ de la sec. IV-a, învaţă despre creare întocmaĭ aşa precum învĕţaŭ şi părinţiĭ predecesoriĭ lor, şi continuă a desveli şi a esplica acéstă învĕţătură din aceleaşĭ părţĭ, din care ea s'a esaminat şi esplicat şi maĭ înainte. Din aceste părţĭ vom şi presenta în scurt învĕţătura lor.

Fiind-că şi în periodul acesta continuaŭ a circula păreri falşe, prin cari saŭ se esplica origina lumeĭ printr'o curată unire întîmplătóre de atomĭ, saŭ se admitea eternitatea şi fiinţarea eĭ de sine, de aceea

[1]). De ex. *Sf. Ciril Alexandreanul:* «D-ḑeŭ Tatăl totul face prin Fiĭul în Duhul» (De rect fid. ad regin. orat altera n. 51 Comp. De sanct. et Vivif. trinit. c. 22. contr. Iulian lib. II. Patr. curs. compl. graec. T. 76. col. 584. *Damaschin:* «Fiĭul puterea Tatăluĭ care organiséză crearea tuturor lucrurilor.... iar Duhul.... sĕvîrşitorul (Τελεσιουργος) creăreĭ tuturor lucrurilor» (De fid. orthodox. lib. I. c. 12).

și acum părinții și învățătorii bisericii nu le lasă fără atențiune, găsind de trebuință de a împrăștia tótă netemeînicia și absurditatea lor, ca prin acésta să contribue la întărirea adevěrateĭ învățături creștine despre creare. Așa, pentru ca să arate absurditatea aceleĭ părerĭ epicuriene, cum că lumea s'a format întîmplător și de la sine prin împreunare de atomĭ, eĭ ḑic că, dacă atomiĭ ar exista din eternitate, dacă nu s'ar admite o causă rațională creatóre maĭ dinainte, ci în loc de acésta s'ar lăsa totul singureĭ întruniri întîmplătóre a elementelor lumeĭ, apoĭ n'ar fi absolut nicĭ o posibilitate de a înțelege și a esplica ordinea și armonia ce există în lumea de față; pentru-că din ceva nerațional nu póte nicĭ odată se apară ceva rațional și cugetat, precum din desordine nicĭ odată nu póte să apară ordinea. «Dacă totul, raționéză *Sf. Atanasie*, ar proveni singur de la sine fără îngrijire de sus, precum afirmă epicureiĭ, apoĭ ar trebui ca totul să provină uniform și să fie una și aceeași ĭar nu variat; în univers ca într'un singur corp, totul ar trebui să fie sóre saŭ lună, ĭar la ómenĭ întregul corp ar trebui să fie saŭ mână, saŭ ochiŭ saŭ picĭor. Insă nimic din acestea nu este acum; noĭ vedem că una este sórele, alta luna, și alta—pământul, asemenea și în corpurile omenești una este picĭorul, alta—mâna, alta—capul. Iar regularitatea acésta dă să se înțelégă, că totul a provenit nu de la sine, și încă arată că ĭ-a precedat o cauză, din care se póte înțelege D-ḑeŭ care a adus și ordinea și a creat și universul» [1]).

[1]). Orat. de incarnat. n. 2. Comp. Vasile cel Mare. Hexaemeron. homil. 1. n. 2. 3. 7. et 11.

Sf. Grigorie Nazianzul, arătând ordinea ce se observă pretutindenea în lume întrébă: «Cine este maiestrul acesteea? Nu Acela óre, Care a creat-o și a adus-o în ființă? Căcĭ nu trebue a prescrie întîmplăreĭ acéstă putere. Să presupunem, că ființa este de la întîmplare, de la cine este însă ordinea? Dacă voițĭ, să cedăm și acésta întîmplăreĭ; dar cine observă și păstréză acele legĭ, după care s'a făcut totul la început? Altul cineva, saŭ întîmplarea? Negreșit că altul, ĭar nu întîmplarea. Cine decĭ este acest altul afară de D-ḑeŭ?» [1]). Același lucru îl repetă și Sf. Ión Damaschin [2]). Față decĭ de opiniunea despre ființa de sine a lumeĭ, fericitul *Augustin* și Sf. Damaschin arată la schimbabilitatea lumeĭ, ca la o mărturie clară a creațiuneĭ eĭ, pentru-că, ceea ce există ca necreat, nu póte să cuprindă în sine nimic afară de perpetuŭ și neschimbabil, de óre ce în sfera necreatuluĭ nimic nu póte nicĭ a se adauge, nicĭ a se micșura nicĭ a se schimba [3]).

Maĭ de parte, fiind-că tot maĭ exista părerea veche platoniană, că lumea, de și e creată de D-ḑeŭ, însă e creată dintr'o materie gata și existentă din eternitate, de aceea părințiĭ bisericeĭ din acest period nu încetéză de a se ridica și contra acesteĭ părerĭ falșe, și odată cu acésta continuă a afirma neîntrerupt și acel adevĕr creștinesc, că D-ḑeŭ a adus lumea din neființă în ființă, saŭ ceea ce e tot una, a creat-o nu numaĭ după formă ci și după materie. După cuvintele luĭ *Vasile cel Mare* a pune alăturea de D-ḑeŭ materia coeternă luĭ, ca material, ce ĭ-a fost de trebuință pentru forma-

[1]). Orat. 28. n 16.
[2]). De fid. ortodox. lib. I. c. 3.
[3]). Augustin confess. lib. XI. c. 4. Damaschin. De fid orthodox. lib. I. c. 3.

1. Scriitor eclesiastic al sec. VIII lea.
2. Augustin episcop de Hipon, 354-430. (prendre et lis)

rea lumeĭ, acésta însémnă «ceva necalificat, fără formă, neexprimabil, şi chĭar după cum se esprimă ereticiĭ, cu totul nedemn de aceeaşĭ cinste cu D-ḑeŭ cel înţelept, a-tot puternicul, creator şi făcĕtor a tóte» [1]); dar între acestea, ceĭ ce gândesc aşa, de loc nu sînt în stare de a esplica, «în ce chip s'aŭ întâlnit între sine şi puterea activă a luĭ D-ḑeŭ şi natura pasivă a materieĭ; s'aŭ întrunit între sine şi substanţa care procură materia fără formă, şi D-ḑeŭ, care are noţiunea formelor în afară de materiă; şi s'aŭ întâlnit aşa, că ceea ce lipseşte la unul se dă de altul—se dă de Ziditorul aceea în ce îşĭ póte arăta măestria, ĭar de materie se dă posibilitatea de a-şĭ înlătura diformitatea şi lipsa de formă» [2]).

După *Atanasie*, «dacă D-ḑeŭ nu e singur pricinuitorul materieĭ, ci pe orĭ şi care fiinţă o crează din materie gata, apoĭ evident că El este fără putere, pentru-că nimic real nu e în stare să producă fără materie, ca şi lemnarul, care fără îndoĭală, din causa neputinţeĭ sale, neavênd lemn, nu póte să facă nicĭ un obect de trebuinţă [3]); şi după *Teodorit*, «a presenta pe D-ḑeŭ ca un singur întocmitor al lumeĭ din materie gata acésta ar însemna a egala actul luĭ de creaţiune cu măestria omenéscă, care tot-deauna are nevoe de óre-care materie (ca d. e. arta olărieĭ are nevoe de lut, a construcţiuneĭ—de cărămidă şi pĭatră, a lemnărieĭ şi a corăbieriĕĭ—de lemn, a ţesutuluĭ—de lână, a pĭelărieĭ—de pĭele, a pictureĭ—de colorĭ, etc.), şi a nu înţelege ce deo-

---

[1]). Hexaemer. homil. 2, n. 2.
[2]). Ibid. n. 3. Ast-fel de ideĭ încă şi maĭ dinainte le-a desvoltat destul de pe larg la apus Lactanţiŭ (Instit. lib. II n. 8).
[3]). Orat. de incarnat. verb. n. 2.

sebire este între om şi D-ḑeŭ, şi că e cu neputinţă ca tipul să aibă tot aceea ce are Prototipul» [1]).

Odată cu acésta, precum toţi dascălii amintiţi mai sus [2]) aşa şi alţii din acest period ca *Grigore Nazianzul* [3]), *Grigore de Nisa* [4]), *Christostom* [5]), *Augustin* [6]), *Maxim Mărturisitorul* [7]), *Damaschin* [8]) aŭ învĕţat cu totul clar şi positiv, că D-ḑeŭ a adus lumea în fiinţă din nefiinţă, saŭ a creat-o din ceea ce nu era, arătând, tot odată că în aceea stă infinita superioritate a luĭ D-ḑeŭ—Creatorul, înaintea omuluĭ, că pe când omul face totul nu alt-fel de cât cu ajutorul materialuluĭ existent deja, D-ḑeŭ crează totul din nefiinţă, făcênd din ceea ce nu există ceea ce există. Dar, se înţelege, prin acésta se esprima nu ideea, cum că însuşĭ nimica a servit pentru D-ḑeŭ ca óre-care material la crearea lumeĭ, ci aceea că D-ḑeŭ în timp ce nu exista încă nimica afară de El, Singur prin Sine prin puterea Sa proprie a creat lumea, a creat-o în întregime şi după formă şi după materie. *Sf. Atanasie* d. e. esplică învĕţătura bisericéscă despre origina lumeĭ din nimic în sensul acela că D-ḑeŭ a creat universul nu din materie gata, ci l-a adus în fiinţă prin Cuvîntul sĕŭ ca neexistând de loc mai dinainte [9]). Tot în acest sens esplică şi *Sf. Vasile cel Mare*, când

[1]). Divin. decret. epitom. c. V.
[2]). A se vedea locurile de mai sus a luĭ Vasile cel Mare, Sf. Atanasie şi Sf. Teodorit.
[3]). Orat. 29. n. 9.
[4]). Advers. Eunom. lib. I n. 27.
[5]). In genes. homil 2. n. 2. et 4.
[6]). Ad. Oros. contr. Priscil c. 2.
[7]). Opusul. Teolog. et polemic. ad Marin. Patr. Curs. compl. graec. T. 91 col. 272.
[8]). De fid. ortodox. lib. II. c. 2. et. 3
[9]). Orat. de incarnat. Verbi. n. 3.

față de opiniunea falșă despre D-ḍeŭ, ca întocmitor numaĭ al lumeĭ din materie gata, ḍice între altele: «D-ḍeŭ înainte de a exista ceva din ceea ce se vede acuma șĭ-a plănuit în minte și a și adus în ființă ceea ce nu exista, ĭar odată cu acésta s'a gândit și la aceea, ce fel trebue să fie lumea, și a făcut materia corespunḍétóre formeĭ lumeĭ» [1]). *Fericitul Augustin*, scriind contra Priscilienilor, carĭ vedeaŭ absurditate în acea, că D-ḍeŭ a creat totul din nimic, observă că D-ḍeŭ a creat totul prin vrerea Sa, ĭar voința luĭ D-ḍeŭ nu este nimica [2]). Și *Maxim Mărturisitorul*, la nedumerirea, cum a putut să se facă lumea din nimic, când nu era încă nicĭ ființa resonabilă nicĭ elemente materiale ale lumeĭ, rĕspunde următórele: «nu întreba, cum a creat lumea de față, Acela, Care tot-deauna a fost bun?.... Ziditorul în care a existat din eternitate știința (ideea) materieĭ, a comunicat și dat la lumină (προεβάλετο), când El a binevoit, Esența (ουσίωσιν) eĭ. E absurd dar a se îndoi cine-va, că D-ḍeŭ, Care este a-tot-puternic, nu a putut să comunice la ceva ființa și să o dea la lumină» [3]). Prin urmare ideea principală și directă în învĕțătura veche bisericéscă despre crearea lumeĭ din nimica a fost aceea, că lumea nu e creată de D-ḍeŭ din ceva gata saŭ lateral, ci din contra tótă cauza ființeĭ sale, atât după formă cât și după materie ș-o are în însuș D-ḍeŭ, «din care, adică, din voința și puterea cărula, precum se esprimă Sf. Ambrosie,—a și început și origina substanțeĭ totuluĭ» [4]),

[1]). Hexaemer. homil. 2. n. 3.
[2]). Ad. Oros. contr. priscill. c. 2.
[3]). Capit. de Charit centur. IV. n. 1—4. Patr. curs. compl. graec. T. 90 col. 1048.
[4]). Ex ipso principium et origo substantiae universorum, idest ex voluntate ejus et potestate (In hexaemer. lib. I c. 5. n. 19).

așa că voința lui D-deŭ este basa totului [1]). «In lucrul creațiunei, după *Grigore de Nisa*, trebue să ne închipuim în D-deŭ totul la un loc, voința, înțelepciunea, puternicia și substanța lucrurilor. Dacă deci acésta este așa, apoi nimeni să nu se mai oboséscă a căuta și a întreba despre materie, cum și de unde este ea, asemenea acelora cari dic: dacă D-deŭ, nu e materie apoi de unde e materia? Ce fel este cantitativul din necantitativ, vědutul din nevědut?.... La tóte întrebările de acest fel, despre materie, avem un singur răspuns: a nu presupune cum că înțelepciunea lui D-deŭ nu e puternică și puternicia nu e înțeléptă, ci din contra, a se ținea de ideea, că una e nedespărțită de alta, că și una și alta se arată una și aceeași, așa că în unire cu una se zărește și alta.... Dacă deci în unul și același D-deŭ este împreună înțelepciunea și puterea, apoi El știe, cum póte să găséscă materia la facerea ființelor și are puterea trebuitóre de a aduce la realitate ceea ce are în minte» [2]).

Dar odată cu acésta s'a ivit următórea nedumerire: nu trebue óre a presenta pe D-deŭ ca substanță a lumei, iar lumea—ca desvoltare de sine și manifestare a acestei substanțe, și dacă nu, apoi în ce chip D-deŭ a putut să rămâe aceeași ființă neschimbabilă și de sine stătătóre, producênd lumea singur prin sine, fără ori ce mijlocire dinafară, ca din Sine Insuși? La acésta părinții și învățătorii periodului de față, în acord cu învățătorii predecesori lor, răspund: că D-deŭ nu din

[1]). Omnia reposita in ejus existimo voluntate, quod voluntas ejus fundamentum est universorum (Ibid. c 6).

[2]). In Hexaemer. Patr. curs. compl. graec. t. 44. col. 69.

propria Sa fiinţă internă a produs lumea, ci a făcut-o prin actul extern de creare al voinţeĭ Sale, care n'a produs nicĭ o schimbare în însaşĭ fiinţa luĭ. Determinând maĭ clar ideea lor, eĭ întorc atenţiunea la acea împrejurare fórte importantă, că crearea după caracterul sĕŭ esenţial nu e tot-una cu naşterea, şi de aceea nu trebue a se amesteca una cu alta, ci din contra trebue a se distinge strict una de alta. In timp ce naşterea după închipuirea lor, formézĕ în D-ḑeŭ, un proces curat intern, care are loc în adîncimile însăşĭ fiinţeĭ saŭ natureĭ divine, crearea din contra arată prin sine un proces curat extern al activităţeĭ Luĭ, îndreptată cu totul în afară. Naşterea, afară de aceea formézĕ proprietatea esenţială şi necesară a însaşĭ natureĭ divine, crearea din contra este nu maĭ mult, de cât lucrarea singureĭ minţĭ şi voinţĭ creatóre a luĭ D-ḑeŭ care se reflectézĕ în acţiunile din afară, fără ca prin acésta să fie vr'o perdere saŭ vre-un adaos pentru însaşĭ fiinţa luĭ D-ḑeŭ, după cum şi omul-artist, care face vr'o operă óre-care de artă, de şi introduce în ea ideile sale, şi esprimă în ea voinţa luĭ, însă din acésta el nimic nu perde din natura sa, după cum şi nimic noŭ nu adaoge la dînsa.

Sf. Vasile cel Mare scrie: «nu din Sine crează D-ḑeŭ, producênd făpturile, ci prin activitatea Sa le aduce în fiinţă, după cum omul, care lucrézĕ ceva cu mânile, nu din sine produce lucrul Sĕŭ» [1]). Tot acéstă idee o esprimă *Sf. Atanasie* aşa: «Ceea ce e construit după voinţă, aceea a primit începutul fiinţeĭ, şi

[1]). Advers. Eunom. lib. V· Quod etiamsi Spiritus non vocetur filius perspicuum tamen est eum ex deo esse. ..

în raport cu făcătorul este externă; Fiiul însă este naşterea proprie a fiinţeĭ Tatăluĭ nu în afară de Tatăl» [1]). După Atanasie, acelaşĭ lucru îl susţine *Sf. Epifaniŭ* [2]), *Sf. Ciril al Alexandrieĭ* [3]), *Fer. Augustin* [4]) şi *Sf. Ión Damaschin* [5]), învăţând lămurit, că crearea lumeĭ după fiinţa şi caracterul sĕŭ e departe de a fi aceea, ce e naşterea Fiiuluĭ, că pe când prima este însuşirea şi activitatea internă a fiinţeĭ luĭ D-ḑeŭ, a doua este numaĭ acţiunea esternă a luĭ D-ḑeŭ; şi că pe când Fiiul a provenit din însaşĭ natura părintéscă, pentru care e şi de o fiinţă cu dînsul, lumea din contra e făcută de puterea creatóre din nimic, şi de aceea formézĕ în raport cu D-ḑeŭ ceva deosebit după natură, de şi apropiat şi înrudit cu Dînsul, ca operă proprie a luĭ.

Pentru a caracterisa maĭ esact actul creaţiuneĭ, ca act curat liber, spre deosebire de actul intern şi necesar al naştereĭ, uniĭ dintre părinţĭ compară pe D-ḑeŭ,

---

[1]). Orat. contr. arian. 3. n. 62.

[2]). «Ceea ce e născut nu e tot aceea cu ceea ce e creat, şi ceea ce e creat nu e tot aceea ce e născut.... ómenĭ d. e nasc ómenĭ, dar nu crează. Dacă D-ḑeŭ îşĭ naşte Fiiŭ, apoĭ nu crează, adică nu-l naşte deosebit de Sine după fiinţă (advers. haeres; lib. III. haeres. 76 c 36. n. 2).

[3]). «A crea - acésta este proprietatea activităţeĭ (ἐνεργίας), ĭar a naşte — a natureĭ Natura şi activitatea nu e una şi aceeaşĭ, prin urmare nu e una şi aceeaşĭ a naşte şi a crea» (Thesaur. assert. 18).

[4]). «Universul este creat, ĭar nu l'a făcut D-ḑeŭ din Sine Insuşĭ, pentru ca el să nu fie aceea ce este El singur. Din contra El l'a creat din nimic, pentru ca să nu fie egal nicĭ cu Acela, Care l'a creat, nicĭ cu Fiiul luĭ, prin Care s'a creat» (de genes. cont. manich. lib. I. c. 2. n. 4). «Din nimic D-ḑeŭ a creat totul, ĭar din Sine Insuşĭ El n'a creat dar a născut pe cel egal cu Sine, pe care noĭ îl numim Fiiul luĭ D-ḑeŭ» (De liber. arbitr. lib. I. c. 2. n. 5).

[5]). «Nu din fiinţa luĭ D-ḑeŭ a provenit făptura, ci prin voinţa şi puterea luĭ D-ḑeŭ este adusă din nefiinţă în fiinţă.. . Naşterea constă în ceea, că din fiinţa Născătoruluĭ provine născutul; crearea saŭ facerea însă constă în aceea, că şi creatul şi făcutul provine în afară, ĭar nu din fiinţa creatoruluĭ şi făcătoruluĭ şi fără nicĭ o îndoĭală nu este asemenea luĭ după fiinţă» (de fid. ortodox. lib. I. c. 18).

1. Epifaniu, preot bisericesc, născut în Palestina (310-403).

Creatorul lumeĭ chĭar cu omul—maistru, care, punêndu-şĭ în minte de a produce vr'o lucrare de artă, maĭ întâĭ gândeşte şi ş'o represintă în ideea sa, ĭar apoĭ prin puterea voinţeĭ sale libere o produce, neperdênd cu acésta nimic din fiinţa sa proprie, ci numaĭ esprimându-o saŭ arătându-o în opera sa. «Pe când mulţĭ... ḑice *Vasile cel Mare*, ĭşĭ închipuĭaŭ, că lumea nu e creată de D-ḑeŭ, ci singură prin sine s'a făcut, fiind ca o nuanţă a puterniceĭ D-ḑeeştĭ, şi de aceea, de şi recunoşteaŭ pe D-ḑeŭ ca cauză a lumeĭ însă nu de cauză arbitrară, ci după cum corpul este cauza umbreĭ, saŭ strĕlucirea (e cauză a auroreĭ borélă); de aceea prorocul preîntimpinând acéstă idee falşă, s'a esprimat despre acésta în modul cel maĭ esact, ḑicênd: *la început a creat D-ḑeŭ*. D-ḑeŭ a fost pentru lume nu numaĭ atâta, adică nu numaĭ cauza a fiinţeĭ, ci a făcut ca bun—ceea ce e folositor, ca înţelept—ceea ce e frumos, ca puternic—ceea ce e măreţ. Proorocul a arătat în D-ḑeŭ aprópe pe maistrul, care presintă operând subtanţa universuluĭ, uneşte părţile eĭ una cu alta, şi produce de sine un întreg armonic» [1]). După *Christostom*, D-ḑeŭ a creat lumea nu de óre-care nevoe personală a Sa, ci numaĭ din bunătate [2]), şi a creat-o cu cea maĭ deplină libertate, desemnându-şĭ de maĭ 'nainte în mintea sa tot planul eĭ, după cum procedéză şi orĭ-ce artist, şi apoĭ esecutându-şĭ cu tótă esactitatea acest plan, fără nicĭ o greutate saŭ ştirbire pentru Sine [3]). Pentru-că, «Dacă s'ar cere şi ḑecimĭ de miĭ

---

[1]). In Hexasmer. homil. I. n. 7.
[2]). In genes. homil. 3. n. 3.
[3]). Ibidem

de aseminea lumĭ şi chĭar un numĕr infinit, D-ḑeŭ şi atuncĭ ar fi de ajuns deopotrivă pentru tóte şi nu numaĭ la facerea lor, ci şi la îngrijirea de ele după facere» [1]). Şi alţĭ părinţĭ şi dascălĭ, n'aŭ avut altă idee despre Creatorul lumeĭ când învĕţaŭ despre Dînsul, că El a creat lumea nu de vre o necesitate óre-care personală, ci numaĭ din bunătatea Sa [2]) saŭ că El din eternitate a făcut şi contemplat în mintea sa chipurile ideale a tuturor fiinţelor [3]), pe care când ĭ-a bine plăcut le-a şi adus în fiinţa reală prin puterea Cuvîntuluĭ Sĕŭ, saŭ prin exprimarea voinţeĭ Sale a-tot-puternice [4]). Prin acésta, negreşit, eĭ esprimaŭ acea idee, că crearea n'a fost un fruct indispensabil şi inconscient a óre căruĭ principiŭ orb şi neresonabil, ci a fost o lucrare curat liberă şi cugetată a Duhuluĭ infinit de liber, raţional şi personal, Care aşa a fost până la sĕvîrşirea mareluĭ lucru al creaţiuneĭ, aşa s'a arătat pe Sine în timpul creaţiuneĭ, şi tot aşa rĕmâne şi după creaţiune.

§ 6.

Ideea generală în învĕţătura veche a părinţilor despre crearea lumeĭ şi justificarea eĭ cu aprecierele minţeĭ sănătóse.

Ast-fel părinţiĭ şi învĕţătoriĭ vechĭ aĭ bisericeĭ aŭ privit învĕţătura despre Creatorul lumeĭ din tóte punctele eĭ

[1]). In Ioann. homil. 5. ad. Verba: in ipso vita erat.

[2]). *Ilariu.* d. e. Tract. in Psalm. 2. n. 14. *Augustin.* De civit. lib. XI. c. 24. *Teodorit.* In genes comment qu. 4.

[3]). *Grigore Nazianzul* d. e. Orat. 38. n. 9. *Augustin.* De civit lib XI. c. 4. n. 2. De genes. ad. litter. lib. V. c. 18. *Chiril Alex. contr.* Iulian. lib. II Patr. curs. compl. graec. T. 76. col 597. *Maxim Mărturis.* Cap. de charit-Centur. 4. n. 4. *Damaschin.* De fid. ortodox. lib I c. 9.

[4]). *Ambrosie.* In Hexaemer. lib. I. c. 9. *Grigor. de Nisa* advers. Eunom. lib. I. n. 27. *Ambrosie* ad. Oros. contr. priscill. c. 2. n. 2. *Maxim Mărturisit.* cap. de charit. Centur. 4. *Damaschin.* De fid ortodox. lib. I. c. 9.

de vedere importante și esențiale; și-aŭ privit-o atât de fundamental și de convingător, în cât veritatea eĭ a trebuit să se arate în tótă lumina sa chĭar înaintea calculelor și a judecăței celeĭ maĭ serióse, dar sănătóse și fără prejudecată. Tot ceea ce aŭ esprimat eĭ cu privire la acest obect, póte fi presentat în urmětórea formă scurtă. Privirea la lume pe fie-care îl convinge, că ea este schimbătóre și condiționată. Dacă deci lumea este ast-fel, apoĭ evident că ea nu este eternă ci creată. Cine însă a creat-o? Negreșit, Acela, Care însușĭ este deja neschimbabil și necondiționat, și deci necreat saŭ etern, saŭ care este D-ḑeŭ. De aceea a presupune că lumea are ființa de sine, e tot așa de absurd, ca și a presupune cum că ea a putut să apară de la sine, în urma joculuĭ uneĭ întîmplărĭ, din atome existente din eternitate. Chĭar dacă atomele existaŭ din eternitate, nicĭ în casul acesta nu s'ar putea cugeta de loc aparițiunea din ele, mulțămită numaĭ întîmplărilor, a aceleĭ lumĭ admirabil orînduite și organisate, precum ea ni se arată acum. A crede presupunerea acésta ca probabilă, ar fi tot una ca și cum noĭ am crede posibil, că lemnele, petrele și alte materiale de construcțiune, singure de la sine, mulțămită numaĭ întîmplăreĭ, pot să se unéscă împreună, și mulțămită aceluĭașĭ joc al întîmplăreĭ, singure de la sine, pot să construĭască o casă, o corabie, saŭ un oraș întreg. Nu maĭ puțin absurd este a cugeta că lumea ar fi provenit din însașĭ ființa D-ḑeireĭ prin desvoltarea de sine internă și necesară a eĭ, precum și a presupune, cum că D-ḑeŭ a format-o din materie gata coeternă luĭ, pentru-că în casul dintâĭ

D-ḍeŭ ar înceta cu totul de a fi D-ḍeŭ, devenind una cu lumea, ĭar în casul din urmă în loc de D-ḍeŭ nemărginit şi a-tot-puternic, el s'ar arăta ca fiinţă mărginită dinafară şi decĭ pendintă. De aceea unica privire neîndoĭósă este numaĭ aceea, că, după cum învaţă şi însaşĭ revelaţiunea, lumea e creată de D-ḍeŭ cel a-tot-puternic şi înţelept, şi e creată, atât după forma sa, cât şi după materie. D-ḍeŭ a creat lumea nu din ceva dinafară gata saŭ din fiinţa sa proprie, ci a creat-o numaĭ prin actul voinţeĭ Sale a-tot-puternice, aducênd în fiinţă ideile sale despre dînsa şi singur nimic neperḍênd din acésta, după cum şi omul artist, dând opera sa la lumină, realiséză numaĭ ideile sale prin puterea voinţeĭ, însă nimic nu perde din însaşĭ fiinţa sa. Iată în scurt privirea veche a părinţilor la origina lumeĭ.

Ce póte să ḍică raţiunea contra eĭ? Nimenĭ nu va disputa acel fapt neîndoios şi recunoscut în genere, că tóte fiinţele din lume sînt schimbăcĭóse şi condiţionate, adică că tóte sînt aşa fel de fiinţĭ, că îşĭ încep existenţa numaĭ de la un moment determinat de timp, şi cauza care condiţionéză fiinţa lor, o aŭ nu în sine saŭ în natura lor proprie, ci în condiţiunile ce sînt puse afară de dînsele; aşa că dacă n'ar fi felul din urmă de cauze condiţionale, apoĭ şi ele n'ar exista de loc. Dacă decĭ este aşa, apoĭ nu sîntem óre în drept şi nu sîntem obligaţĭ a admite existenţa uneĭ ast-fel de fiinţĭ, Care ar sta afară şi maĭ pre sus de tóte fiinţele lumeştĭ, care ar servi ca ultima şi cea maĭ înaltă cauză condiţională a existenţeĭ lor, şi în acelaşĭ timp singură s'ar găsi afară şi maĭ pre sus de asemenea con-

diţiuni, saŭ ar fi fiinţă necondiţionată? A ne opri la acea esplicaţiune a originei fiinţelor din lume, că adică una dintre dînsele a provenit din alta, ca cauză condiţională a sa, iar acésta la rîndul sĕŭ a provenit dintr'o altă cauză condiţională, şi aşa mai departe la infinit, acésta ar însemna a ne lăsa cu totul de esplicaţiunea originei lumei. Pentru-că ori cât de departe ne-am ridica pe scara cauzelor secundare saŭ condiţionale, tot-deauna ne vom întâlni cu ast-fel de cauze, cari pentru esplicaţiunea lor va fi necesar a presupune existenţa altor cauze mai departe. Nu mai atunci vom scăpa noi de învîrtirea nefructiferă a cugetărei nóstre, în cercul închis al cauzelor condiţionale, când vom eşi cu totul din acest cerc, şi ne vom opri la cauza supremă şi necondiţionată a întregei fiinţi a lumei. Şi acésta e cu atât mai indespensabil a o face, cu cât fără ea noi n'am fi nici de cum în stare măcar cât de puţin a înţelege origina aceluĭ plan general şi a ordinei, care există în lume; de şi am putea, esplicând origina fie-cărei fiinţi luate aparte, să ne oprim numai la cauzele secundare condiţionale, necăutând cauza supremă şi necondiţională. Încă şi aceea putem să ne închipuim în minte, că cauzele secundare singure de sine pot se producă acte saŭ fiinţe determinate, presupunênd, negreşit, mai dinainte, că ele sînt înzestrate pentru acésta cu proprietăţi şi puteri trebuincióse; dar pentru ca aceste cauze, lucrând fiecare numai în cercul sĕŭ determinat, şi neştiind nimic despre acţiunile lor reciproce, să pótă da în resultat o lume armonică, acésta e cu totul neadmisibil. Inchipuindu-ne acest lucru, ar fi tot una, ca cum ne-am

închipui, că ómenii ce se adună în mare numĕr, neavênd nicĭ o idee despre melodie, ar cânta un imn armonic, saŭ neavênd nicĭ o idee de arhitecturĭ, ar construi o clădire colosală și mărĕță, saŭ neștiind nimic despre arta rĕsbeluluĭ ar forma o armată strict disciplinată, etc. Spre a înțelege saŭ a explica scopul final în lume, pe lângă acțiunile órbe și împrăștiate ale puterilor naturiĭ, rĕmâne una din douĕ: saŭ de a admite că cine-va maĭ dinainte a comunicat însuși puterilor naturiĭ o lege determinată, saŭ a predestinat activităților lor o normă hotărîtă, cu scopul, ca ele lucrând așa, și nu al-fel, să ajungă scopul rațional arătat maĭ dinainte, saŭ a presupune, că cine-va maĭ 'nainte avênd o idee saŭ un plan general al universuluĭ, în același timp, de departe urmărea aceste puterĭ și le conducea saŭ administra activitatea lor, aplicând-o la ideea saŭ la planul sĕŭ. Dar și într'un caz și în altul nu se póte trece fără admiterea rațiuneĭ creatóre a luĭ D-ḑeŭ, care stă în afară și maĭ pre sus de lume.

După cele ḑise de la sine se înțelege, că înaintea judecăței rațiuneĭ sănătóse, nicĭ o însemnătate rațională saŭ științifică n'a putut și n'a trebuit să aĭbă o ast-fel de ipotesă, care a fost la atomiștiĭ saŭ panteiștiĭ vechĭ, carĭ s'aŭ încercat a esplica origina lumeĭ din însăși lumea, fără admiterea ființeĭ supreme celeĭ maĭ pre sus de cuvînt. Nu maĭ vorbim despre ipotesa ființăreĭ de sine și eterne a lumeĭ, care singură s'a lipsit de orĭ-ce însemnătate, renunțând la orĭ ce esplicațiunĭ despre origina eĭ. Și în adevĕr, datu-s'a óre rațiuneĭ de ipotesa atomistă măcar ceva serios în deslegarea celeĭ maĭ însemnate cestiunĭ pentru dînsa, despre origina lumeĭ? Absolut ni-

mic. Ea mai întâi de tóte, presupunea existența atomelor eterne, dar acésta nu se confirma prin nimic și esperiența a dovedit contrarul. Apoi pentru a esplica ordinea lumeĭ de acum, ea alerga la jocul întîmplăreĭ, presupunând că, prin nenumĕrate combinațiĭ posibile de atome, jocul acesta putea se producă acea ordine generală, pe care a primit-o lumea de acum. Însă a esplica ast-fel origina ordineĭ lumeĭ n'ar însemna óre a ne rîde numaĭ de rațiune, care nicĭ odată nu e în stare a admite, ca din ceva fără cugetare să pótă proveni ceva rațional saŭ care să pórte asupra sa sigiliul rațiuneĭ? La ast-fel de esplicare a atomiștilor chĭar unĭĭ dintre ceĭ maĭ bunĭ cugetătorĭ păgânĭ (d. e. Ciceron[1]) rĕspundeaŭ, că acésta ar fi tot-una, ca cum s'ar esplica origina Iliadeĭ prin singurul joc și prin diferite coincidențe întîmplătóre ale acelor 24 litere ale alfabetuluĭ grecesc; pe când ast-fel de joc al întîmplăreĭ nu e în stare de a produce măcar un vers din Iliada luĭ Omer. Între aceste trebue de observat, că în ipotesa origineĭ întîmplătóre a ordineĭ lumeĭ, se cuprinde încă maĭ puțină probabilitate, de cât în ipotesa origineĭ Iliadeĭ prin jocul și coincidența întîmplătóre a literilor alfabetuluĭ grecesc; după ipotesa din urmă, numaĭ între 24 de litere, se póte presupune un numĕr deși însemnat, dar totuși mărginit de coincidențe întîmplătóre a literilor, pe când ipotesa dintâĭ presupune pentru atomele sale un numĕr nemărginit saŭ infinit de coincidențe saŭ combinațiĭ întîmplătóre posibile. Dar se înțelege că, cu cât se mărește maĭ mult cantitatea coincidențelor întîmplătóre posibile pentru atome, cu atât maĭ puțin trebue să devină probabil, ca ele să pótă

1. Născut aprope de Arpinum în 106 a. K. † în 43 a. K.

cădea întîmplător anume în acele, ĭar nu în alte combinaţiĭ, carĭ s'ar cere pentru formarea ordineĭ de faţă a lucrurilor. In fine, dacă s'ar şi admite, că totuşĭ atomele ar reuşi să cadă în ordinea de acum a lumeĭ, apoĭ se întrébă, ce le-ar putea sili se rĕmână mult în acéstă ordine din urmă, saŭ ce le-ar putea împedeca de a nu schimba momentan posiţiunea lor şi a începe jocul lor desordonat maĭ dinainte, prin diferite combinaţiĭ, continuând acésta în înfinit?

Tóte acestea şi alte asemenea neconformităţĭ în ipotesa epicuriană, le-aŭ cunoscut, se înţelege, şi panteiştiĭ vechĭ, din care cauză ĭ-aŭ şi opus noua lor ipotesă despre origina lumeĭ, şi anume eĭ aŭ prespus, că în adîncul tuturor nenumĕratelor şi variatelor fenomene ale lumeĭ stă însuşĭ sufletul lumeĭ, saŭ ast-fel de putere a lumeĭ, care le-a produs din sine şi neîncetat le produce; asemenea le însufleţeşte, centralizéză saŭ organizéză, şi că acest suflet şi formézĕ ultima cauză a lumeĭ, saŭ este D-ḑeul eĭ. Insă şi cu acéstă ipotesă, dacă în parte s'aŭ îndepărtat greutăţile de maĭ 'naainte, în locul lor s'aŭ pus alte greutăţĭ nu maĭ puţin importante şi neînţelese. Cu presupunerea sufletuluĭ lumeĭ, ca putere vitală şi rațională, care însufleţeşte şi organizéză lumea, de la sine se înţelege, că uşor putea fi explicată ordinea în lume, dar se întrébă, ce este aceea, sufletul lumeĭ? Există el óre în realitate în lume şi apoĭ aşa, că lumea formézĕ desvoltarea luĭ internă, ĭar el serveşte ca bază internă a tuturor fenomenelor eĭ? Şi dacă el în adevĕr este în lume, apoĭ se póte el admite ca ultimul eĭ fundament, adică ast-fel de fiinţă, care, servind ca bază pentru lume,

singur pentru sine n'ar mai presupune altă bază, saŭ ar fi fiinţă necondiţionată? Şi la o cestiune şi la alta panteiştii daŭ un rĕspuns positiv; dar în acésta se şi cuprinde tótă netemeĭnicia şi contraḍicerea părerilor lor asupra origineĭ lumiĭ. Dacă sufletul lor este în adevĕr în lume şi forméză una cu lumea, apoĭ evident, că ea nu este necondiţionată, ci condiţionată, ca şi tóte fenomenele lumeĭ, luate separat saŭ la un loc. Pentru-că nu se póte cugeta, ca să fie necondiţionat ceva, a căruía natură internă o forméză condiţiunea, saŭ că din natura sa provine necesarminte însuşĭ condiţionatul. Dacă însă sufletul lor presintă în realitate o fiinţă necondiţionată, apoĭ din acéstă causă chĭar, el nu póte să fie suflet lumeĭ, pentru-că ĭarăşĭ nu se póte cugeta, ca necondiţionatul să devină condiţionat saŭ să se facă fiinţă şi natură a fiinţelor condiţionate. Ast-fel a rĕmas una din douĕ: saŭ a admite sufletul, care pune în ordine totul în lume, ca fiinţă de lume, şi al pogorî atuncĭ la trépta fiinţeĭ condiţionate, deşi condiţionéză prin sine tóte fenomenele particulare ale lumeĭ, dar care în acelaşĭ timp presupune în urmă saŭ mai pre sus de sine o causă necondiţionată încă mai înaltă; saŭ de a-ĭ admite necondiţionalitatea, şi atuncĭ a-l deosebi din cercul fiinţeĭ necondiţionate şi a-l cugeta ca Spirit suprem mai înainte de lume, care împĕrăţeşte peste tóte formele condiţionate ale fiinţeĭ şi vieţeĭ, dar care nu cuprinde în sine însuşĭ nimic condiţional saŭ finit.

In care din aceste părţi era adevĕrul, aŭ recunoscut şi unĭĭ din ceĭ mai bunĭ cugetătorĭ vechĭ, şi anume aceia carĭ, urmând luĭ Platon, separaŭ cu totul mintea supremă

(νοῦς) de materia lumeĭ, și admiteaŭ în Ea o activitate liber rațională după ideĭ și scopurĭ, care s'a manifestat în formarea lumeĭ. Ce e dreptul și în acésta privire a fost admisă acea nu puțin importantă nepotrivire, că lângă rațiunea supremă a fost pusă materia coeternă cu Ea, care presinta prin sine un fel de limită a ființei și activității vieței Sale, după care nu mai puțin e imposibil a nu observa că ea sta mai sus de cât tóte teoriile vechĭ de mai înainte despre origina lucrurilor și duce direct la întimpinarea celeĭ mai înalte învățăturĭ creștine despre origina lumeĭ. De și aci s'a admis ființa materieĭ coeternă ca D-ḍeŭ, dar ea s'a admis ca μὴ ὄν, ca material mort curat pasiv, și s'a admis, pe cât ni se pare nu cu alt scop de cât spre a deosebi pe D-ḍeŭ de lume, a-l înălța mai pe sus de dînsa, ceea ce nu se părea posibil a se ajunge alt-mintrelea óre-cum, din cauza insuficienței ideeĭ creațiuneĭ. Intre acestea ideea despre D-ḍeŭ, care se cuprindea în acéstă privire, ca într'un artist saŭ făcĕtor al lumeĭ, nu numaĭ că nu sta în directă contra-ḍicere cu ideea (representarea) despre D-ḍeŭ Creatorul lumeĭ, ci din contra era în fórte mare apropiere de dînsa. Apropierea acésta se coprindea, negreșit, nu în admiterea în D-ḍeŭ numaĭ a raportuluĭ luĭ de organisare către lume, ci în acea importantă presupunere, că D-ḍeŭ a produs lumea nu prin desvoltarea Sa de sine internă și necesară, ci prin actul estern al voinței sale, lucrând ca artist, condus în acțiunile sale numaĭ de ideile și scopurile producțiuneĭ sale. De aceea, după cum am vĕḍut, părinții și învĕțătoriĭ bisericiĭ, de și s'aŭ sculat cu tótă puterea contra vechiĭ învĕțăturĭ dualistice despre D-ḍeŭ,

ca organisator numaĭ al lumeĭ, dar în acelaşĭ timp, în învĕţătura lor despre D-ḑeŭ Creatorul lumeĭ, eĭ aŭ păstrat ideea despre raportul Luĭ către lume, ca a unuĭa ce se aséměnă cu raportul artistuluĭ către opera sa, pe lângă care acéstă representare a rĕmas în tot-deauna în legătură internă nedespărţită de ideea creaţiuneĭ pure şi necondiţionate a luĭ D-ḑeŭ.

Şi în adevĕr analogia geniuluĭ omenesc artistic, care produce diverse opere de artă, póte şi trebue să fie recunoscută ca cea maĭ bună şi chĭar, se póte ḑice ca unica analogie, care póte să aĭbă loc în esplicarea învĕţătureĭ despre provenirea lumeĭ prin creare, şi care nu numaĭ nu o împedică cu nimic, ci maĭ de grabă o esplică şi chĭar o justifică în modul cel maĭ bun posibil saŭ accesibil pentru raţiune. Noĭ nu putem să ne uĭtăm la lume de cât ca la un tot armonic, de cât ca la cea maĭ înaltă şi artistică lucrare de artă. Dacă e aşa, apoĭ óre nu sîntem în drept şi nu sîntem obligaţĭ ca, esplicând origina acesteĭ opere, să luăm analogia de la forma originеĭ aceluĭ gen de lucruri de artă, care încoronéză pe pămînt tóte operile arteĭ natureĭ, adică a producţiunelor arteĭ omeneştĭ? Oprindu-ne decĭ la orĭ-şi cari fel de producţiunĭ ale arteĭ omeneştĭ, noĭ necesarminte presupunem şi distingem de dînsa pe pricinuitorul eĭ, şi pe lângă acésta în acest pricinuitor noĭ presupunem minte, care posedă ideea de lucrare; asemenea posedă voinţa şi energia, care aŭ fost de trebuinţă pentru esprimarea saŭ realisarea acesteĭ ideĭ în afară. De aceea nu se cuvine óre, ca şi în ce priveşte lumea să presupunem necesarminte, că ea a avut un Pricinuitor deosebit de dînsa, şi că acest Pricinuitor a po-

sedat o minte nemărginită, care a putut să emită ideea despre o operă așa de colosală și în acelaș timp armonică, asemenea o nemărginită energie și putere, cum a fost de trebuință pentru realisarea acestei idei necuprinsă și prea complicată?

Dar ni spun (Panteiștii), de ce noi nu ne oprim la analogiile operelor artei naturei, d. e. la aceea cum sĕmînța de plantă, urmând legei ei înăscute, se desvoltă cu artă în plantă saŭ în arbore ca germene organic, și urmând tipul ei înăscut, primește forma organismului cea mai bine cugetată și mai armonic organisată; saŭ cum animalul supunêndu-se instinctului, produce inconștient ceva ce sĕmĕnă cu operile artei omenești, etc? Intre acestea, dacă noi am lua de aici analogie pentru esplicarea întregei organizări a lumei, apoi am trebui ca împreună cu panteiștii, să ajungem la acea conclusiune, că organizarea preesistă immanent însaș naturei; s'aŭ că temeiul intern și cel din urmă al bunei întocmiri se cuprinde nu afară de ea, ci chiar în lăuntrul ei. La acésta noi rĕspundem, că operile artei omenești nu presintă ceva cu totul separat de natură, ci din contra compun una din formele artei însaș naturei; și pe lângă aceea, ceea ce e destul de important, o ast-fel de formă, e bine înțelésă și clară pentru noi, căci despre dînsa, pe baza proprieĭ nóstre conștiinți, și a observațiunilor asupra seminilor noștri avem destule cunoștinți. De aceea e mai natural, ca la esplicarea organizărei lumei să alegem ca punct de plecare analogia artei omenești, pentru a merge de la cunoscut la necunoscut, iar nu a proceda din contra, adică a merge de la necunoscut la cunoscut. Intre acestea noi

toți sîntem convinși, că condițiunea principală și esențială în orî-ce artă omenéscă o formézĕ rațiunea, care maĭ dinainte desemnézĕ ideea saŭ scopul uneĭ opere óre care, și apoĭ adună mijlócele conrespundĕtóre saŭ proporționale la acésta; și asupra acestuĭ lucru, noĭ sîntem convinși așa de tare, că nicĭ într'un chip, (numaĭ să fim cu mintea întrégă), nu putem admite, ca vre-o operă artistică, orĭ-care ar fi ea, să se pótă forma fără rațiune, care a desemnat maĭ dinainte ideea saŭ planul eĭ și care a meditat asupra mijlócelor trebuincióse la acésta. De aceea întorcêndu-ne de aicĭ la univers și observând aci pretutindenea cele maĭ evidente și maĭ pipăite urme ale scopurilor și mijlócelor proporționale, îndreptate direct la scopurile știute, noĭ nicĭ de cum nu putem înțelege și esplica alt-fel acest gen de fenomene de cât numaĭ presupunêndu, că pe natură a coordonat-o Rațiunea supremă, care de maĭ nainte ĭ-a desemnat anumite scopurĭ și potrivit cu ele a întrebuințat în lucru mijlócele pre'nsemnate. Referirea la aceea că tóte puterile natureĭ lucréză armonic din cauza legeĭ interióre preesistente organisațiuneĭ (întocmireĭ), ca d. e. sĕmînța planteĭ saŭ animaluluĭ se desvoltă într'un organism saŭ altul bine făcut, în urmarea normeĭ de desvoltare saŭ tip înăscut, nu duce la nimic. Pentru că chĭar dacă ar fi și fost așa, noĭ și în cazul acesta ne-am vedea nevoițĭ de a admite esistența Rațiuneĭ supreme, ca ultima bază a întocmireĭ lumeĭ. Vedețĭ, puterile natureĭ, cum și semințele plantelor saŭ germenele animalelor, singure de sine sînt cu totul órbe, neraționale și nimic nu știŭ despre acea întocmire, care formézĕ legea saŭ norma lor internă. Și de aceea dacă am și admite, că lor le ar fi

înnăscută legea întocmireĭ, apoĭ pentru a înțelege cum e înăscută acéstă lege, nu va trebui óre ca noĭ necesarminte să admitem esistența Rațiuneĭ supreme, care în loc de puterile fisice, órbe și neraționale, singură maĭ dinainte a cugetat cum și ce trebue a face pentru cunoscutele scopurĭ, și a induce în însaș natura lor internă legea sa relativ de acésta?

Dar póte să ni sĕ ḑică încă, decĭ noĭ, cu tóte că ne folosim de analogia creatrice omenéscă, care produce arta, nu transportăm totul de aci la Rațiunea creatrice supremă? De ce d. e. noĭ nu afirmăm că acéstă Rațiune, la producerea artistică a lumeĭ, s'a folosit, ca și tot-deauna omul artist de material gata, necesar spre acésta, ci ḑicem: că Ea (D-ḑeŭ) a produs totul din nimic, pe când e cu totul neînțeles ca din nimic să se pótă produce ceva? La acésta noĭ rĕspundem, cum că nu trebue a uĭta, că esistă o diferență infinită între Spiritul infinit a luĭ D-ḑeŭ și spiritul finit al omuluĭ, și că de aceea la orĭ-ce fel de analogiĭ pe care le scótem din spiritul nostru, deși ele aŭ o însemnătate fórte mare în ceea ce privește cunóșterea de D-ḑeŭ, trebue însă a ne uĭta la ele ca la niște reflexiunĭ slabe, care sînt departe de a esprima tot aceea, ce este în însaș substanța obectuluĭ suprem. Dacă spiritul mărginit al omuluĭ nu póte să producă nimic fără ceva din afară, anume pentru-că el e mărginit în tóte condițiunile din afară; apoĭ urméză óre de aicĭ că tot așa a procedat și Spiritul infinit, care nu e mărginit de nimic, și nu depinde de nimic din afară? Ce contraḑicere va fi când vom admite, că D-ḑeŭ Singur prin Sine produce, precum ceea ce are a produce, așa și ceea, prin

intermediul căreea póte fi produs! Dacă noĭ am afirma împreună cu Panteiștiĭ, că D-ḑeŭ este numaĭ o fiinţă óre-care nedeterminată, necalificată saŭ chĭar abstractă, şi în acelaşĭ timp a produs lumea din nimic, apoĭ atuncĭ, negreşit, ar avea loc obecţiunea că din nimic nu póte fi ceva. Dar ea nu are nicĭ un loc şi însemnătate, întru cât noĭ presentăm pe D-ḑeŭ ca fiinţă, care posedă tótă deplinătatea fiinţeĭ şi a vieţeĭ, asemenea şi a puterilor trebuitóre pentru producerea lumeĭ. Pentru a presenta ca posibil origina lumeĭ, e destul pentru noĭ a şti, că D-ḑeŭ din eternitate a avut în mintea Sa ideĭ despre lume, cu tóte ale eĭ, şi că împreună cu a-tot-puternia Sa, El posedă tot ceea ce a fost de trebuinţă pentru realisarea lor în fapt. Cum însă anume aceste ideĭ divine aŭ devenit lucru şi fiinţă, acésta, negreşit, pentru tot-deauna trebue să formeze pentru raţiunea nóstră o taĭnă neînţelésă şi nepătrunsă. Nu maĭ puţin acésta nu trebue să ne dea dreptul de a nega posibilitatea însuşĭ faptuluĭ origineĭ eĭ ascuns de dînsa. Puţine sînt óre din ceea ce ne este maĭ apropiat şi sub mână, care nu le ştim cum provin, de şi sîntem cu totul încredinţaţĭ de realitatea lor. D. e. Ştim noĭ în ce chip fiinţele care se găsesc afară de noĭ, prin mijlocul impresiunilor asupra nóstră, se prefac în forme de cugetare şi se judecă (cugetă) de mintea nóstră ca curate ideĭ? Se înţelege că nu. Cu tóte acestea nimenea nu se crede în drept de a obiecta ceva contra posibilităţeĭ saŭ realităţeĭ acestuĭ fenomen psihic. Dacă decĭ e aşa, apoĭ de ce noĭ nu putem admite, ca şi din contra, formele

de cugetare ale lucrurilor să pótă fi prefăcute în lucrurĭ reale, prin acțiunea a-tot-puternicieĭ D-ḑeeștĭ?

§ 7.

Sórta de maĭ departe a acesteĭ învățăturĭ și încercările nereușite ale raționaliștilor maĭ din urmă de a clătina însemnătatea eĭ.

De aceste cugetărĭ raționale s'aŭ ținut părinții și învățătoriĭ vechĭ și atât de bine aŭ reușit să îngrădéscă și atât de sus să ridicee învățătura creștină despre crearea lumeĭ, în cît ea puțin câte puțin a ocupat positiunea dominantă ce i se cuvenea nu numaĭ între mințile simple, ci și între cele culte, lăsând pe jos tóte privirile vechĭ filosofice despre origina lumeĭ Și în acésta nimic n'a fost de mirare, pentru-că a fost fórte natural rațiuneĭ de a se pleca înaintea adevĕruluĭ ce i s'a descoperit, pe care ea așa de mult l-a căutat și nicăerĭ nu l-a găsit. Dar e de mirare că și după ce acest adevĕr s'a descoperit tuturor și a devenit știut fie-căruĭa, nu încetéză, maĭ ales la apus, a se arăta ast-fel de cugetătorĭ, carĭ în deslegarea cestiuneĭ despre origina lumeĭ, preferă a se întórce la teoriile de maĭ înainte, carĭ ș'aŭ trăit timpul,—când ale panteismuluĭ, când ale atomismuluĭ materialistic. In fine în secolele din mijloc, asemenea cugetătorĭ presentaŭ niște fenomene separate și fără nicĭ o însemnătate [1]). Teologiĭ vechĭ școlasticĭ, de și admiteaŭ discuțiunile și finețile dialectice cu care eraŭ deprinși și în învĕță-

[1]). Așa d. e. Ión Scot Erighen în loc de învĕțătura despre creare s'a încercat să restabiléscă vechĭul Panteism. Dar la esemplul luĭ nu ș'aŭ găsit imitatorĭ.

tura despre crearea lumeĭ, ideea principală despre crearea din nimic o ţineaŭ în genere fórte strict şi tare. Acelaş lucru se póte ḑice şi despre teologiĭ protestanţĭ maĭ vechĭ [1]). Insă în timpul maĭ noŭ la apus, maĭ ales în lumea protestantă, aŭ început să apară din ce în ce maĭ des nu numaĭ sisteme ci şi şcolĭ de direcţiune atât panteistică cât şi maĭ ales materialistică, deopotrivă de duşmane învĕţătureĭ creştineştĭ despre crearea lumeĭ. Ast-fel de fenomene aŭ devenit şi în timpul nostru aşa de dese, încît la mulţĭ póte să apară uşor nedumerirea, dacă ştiinţa nouă n'a presentat óre în realitate, óre-care date noĭ nediscutabile, care pot să dea raţiuneĭ dreptul de a părăsi învĕţătura creştină despre crearea lumeĭ, saŭ ceea ce e tot-una, dacă n'a propus ea óre în deslegarea cestiuneĭ despre origina lumeĭ, un rĕspuns atât de satisfăcĕtor şi nedubios, în cât el să sĕ pótă prefera aceleĭ deslegărĭ ce se da până acum în creştinism? Nimic de aşa fel. Pătrunḑênd serios în fiinţa lucruluĭ se arată, că teoriile cele maĭ noĭ despre origina lumeĭ, atât panteistă cât şi materialistă înfăţoşază nu maĭ mult de cât nu-

[1]). *Frideghis al Turuluĭ* d. e. a apărat evidenţa realităţiĭ ***nimic*** ca gen infinit, din carĭ s'aŭ primit forma tóte genurile de lucrurĭ ce există (Ritter. VII, §. 189).

Alexandru de Galia face deosebire între nihilum privatum (adică nimicnicia, representată prin materia grosieră şi fără formă şi nihilum negativum (complecta nimicnicie) confirmând creaţiunea în sensul din urmă (Gieseler. doym § 495).

Toma Aquinat pune în evidenţă, că crearea din nimic formézĕ obectul credinţeĭ, ĭar nu al ştiinţeĭ dovedite. Incercându-se însă de a se apropia de raţiune, el se uĭtă la D-ḑeŭ ca la tipul prim al fie-căreĭ fiinţĭ şi presupune, că din eternitate a existat în El idee despre lume, care prin actul extern al voinţeĭ luĭ D-ḑeŭ fiind realisată în afară a şi devenit lumea. (Summ. P. I. quaest 44 art. 2). Tot asemenea vede lucrurile şi Albert cel Mare (Baur Lehrbuchr. der dogm. Geschichtte § 82 P. 254).

Duns Scot însă susţine cu tărie, că D-ḑeŭ e primum officiens (prolog comment sent. lib. II dist. 1. qu. 2).

mai repețirea saŭ reînoirea teoriilor vechĭ păgâne, cari ș'aŭ trăit timpul. In ele este nouă numaĭ căptușala științifică, dar baza saŭ ființa lucruluĭ este una și aceeaș. De aceea contra lor aŭ tótă puterea acele argumente, contra cărora n'aŭ putut să resiste teoriile de maĭ înainte, deja esaminate de noĭ.

§ 8.

Netemeĭnicia teoriilor noĭ panteiste.

Se întrébă ce a ḑis din noŭ maĭ satisfăcĕtor în deslegarea cestiuneĭ despre origina lumeĭ noul panteism în comparație cu cel vechĭŭ? '*Spinosa*, care stă în capul tuturor panteiștilor posterioriĭ, ĭată cum deslégă acéstă cestiune. Lumea nu este alt-ceva, de cât o accedență saŭ aparținere internă și necesară a luĭ D-ḑeŭ, Care la rîndul sĕŭ nu este alt-ceva de cât substanța eĭ internă și necesară. De aceea lumea nu formézĕ ceva întîmplător saŭ provenit în timp, ci există asemenea etern, ca și substanța eĭ necondiționată și infinită, din care ea apare vecĭnic. Și din acéstă substanță apare ea nu prin actul eĭ liber creator, care nicĭ nu póte fi în ea din cauza lipseĭ de rațiune și de voință, ci din causa necesităței eĭ fisice interne, care o șilește a-și manifesta vecĭnic ființa sa în fenomenele lumeștĭ, de și degrab trecĕtóre, dar care nicĭ odată nu-și întrerup succederea lor.

Dar ce e acéstă ipotesă a luĭ Spinosa, de cât o reînoire a privireĭ vechĭ panteiste cu tóte erorile și insuficiențile eĭ? Spinosa admite substanța, din care voește să provină lumea cu totul de sine stătătóre,

infinită și necondiționată, dar în acelaș timp susține că tot acéstă substanță forméză baza și essența tuturor fenomenelor fisice și necondiționate ale lumeĭ, precum și că aceste fenomene forméză proprietatea internă și necesară a eĭ, așa că dacă ele n'ar fi apoĭ n'ar fi nicĭ însușĭ substanță. Se póte cugeta óre acésta? Cine póte să înțelégă și să admită, că ființa după natura sa de sine ființătóre, în acelașĭ timp după órecare lege internă ale aceleașĭ naturĭ vecĭnice s'ar face pe sine întîmplătóre, saŭ că ea fiind necondiționată, vecĭnic s'ar condiționa, saŭ fiind infinită, vecĭnic s'ar împărți în cele maĭ micĭ ființĭ finite și mărginite? una din douĕ: saŭ substanța luĭ Spinosa în adevĕr ființéză de sine și e necondiționată și infinită, și în casul acesta ea trebue să fie scósă afară din tot ce se observă în lume întîmplător, condiționat și finit, saŭ că ea în realitate forméză baza și substanța internă a tuturor fenomenelor întîmplătóre și condiționate ale lumeĭ, și atuncĭ trebue să fie admisă și ea însașĭ ca întîmplătóre, condiționată și finită. Dar Spinosa, de și admite prima, susține maĭ tare și maĭ hotărîtor pe cea din urmă. Substanța luĭ, prin urmare, dacă ĭ-am admite ființa reală, nicĭ într'un cas nu póte să fie recunoscută ca ființă de sine stătătóre și necondiționată, saŭ ca cea din urmă bază a tot ce există, care să nu presupună pentru sine nicĭ o altă cauză maĭ înaltă, ci necesarminte trebue din contră să fie recunoscută ca condiționată, saŭ ceea ce e tot una, trebue să fie pusă în rîndul astor fel de cauze condiționate, și secundare cari de și pe scara ființeĭ lumeĭ ocupă comparativ locul cel maĭ înalt, însă nu maĭ puțin pentru explicațiunea lor cer

încă o ultimă cauză necondiționată care stă afară și mai pre sus de ele. Chiar și în rîndul acestor cauze secondare nu i se póte da primul loc saŭ posițiunea cea mai înaltă și dominantă; pentru că ea după cum o presintă Spinosa, în substanța sa, e departe de a cuprinde tot ceea ce există, și de aceea nicĭ nu e în stare a esplica prin sine origina a tot ceea ce există. Ea, după opiniunea luĭ Spinosa, de și posedă atributul cugetăreĭ și genul sĕŭ de activitate, însă acéstă cugetare este nedeterminată și necalificată, acéstă activitate e absolut neturburată și nearbitrară; alt-fel dicênd, ea n'are în sine nicĭ conștiința clară saŭ rațiune absolută, nicĭ voință care să lucreze după impulsiunĭ și scopurĭ raționale. De aceea, dacă cu ajutorul eĭ se și póte esplica origina óre-căreĭ ființĭ în lume, apoĭ dór numaĭ aceleĭ nesensuale și inconștiente. Dar cum trebue a esplica origina și aparițiunea în lume a ființelor cu rațiune și libertate? Óre a respinge contra conștiinței și esperienței presența libertățeĭ în ómenĭ, după cum face Spinosa? Dar încă remâne la ómenĭ rațiunea, ce să se facă cu dînsa? Óre trebue a respinge și existența eĭ? Cum în fine trebue a esplica un singur plan general și o ordine ce se observă în lume? Nu urméză óre a respinge și acésta, ceea ce și face în parte Spinosa, negând existența în lume a coordionăreĭ în sensul strict al eĭ? Dar cu tóte acestea el singur admite în lume un știut gen de ordine și de plan; se întrébă decĭ de unde atârnă acésta? Ca respuns la acésta servește la Spinosa presupunerea, că substanța luĭ de și e inconștientă și nerațională, lucréză tot-deauna potrivit cu legea, urmând necesarminte legeĭ înăscute natureĭ eĭ

interne. Dar se póte óre înțelege acest gen de regularitate saŭ conformitatea cu legea în activitatea substanței, lipsind în ea rațiunea și presentarea clară a scopurilor și a mijlócelor?

Aceleași greutăți și lipsuri presintă și ipoteza mai din urmă a luĭ Schelling, prin care asemenea se presupune, că de și D-dĕu este ființa absolută și singur pricinuitor al lumeĭ, însă el nu formézĕ prin Sine însuși fundamentul lumeĭ, care fiind mai întâiŭ nesensibil și inconștient, adică, singură numaĭ natură órbă și întunecată, în urmă a trecut la trépta de ființă sensibilă și conștientă, adică de Spirit simțitor și cugetător, pentru care a și format lumea, care constă pe deoparte din ființe nesensuale și inconștiente, ĭar pe de altă parte din ființe sensibile și raționale. Se înțelege, că acestă ființă absolută a luĭ Șeling, de óre ce ea nu posedă de o dată în întregime ființa sa, ci o posedă treptat, și pe lângă aceea pe calea trecerii într'un șir neîntrerupt de ființe întîmplătóre și condiționate, nu e nicĭ de cum adevĕrata ființă absolută saŭ necondiționată, și de aceea pentru explicarea sa este necesar a presupune altă ființă reală necondiționată de afară și mai pre sus de sine, care îĭ dă ființă și viéță. Afară de aceea, acéstă ființă absolută, după însaș opiniunea luĭ Șeling, este așa fel, că de și s'ar admite ca cauza primă saŭ cea mai înaltă a lumeĭ, s'ar putea explica prin ea singură numaĭ originea ființeĭ materiale și nesensuale, ĭar nicĭ cum a celeĭ conștiente și raționale. Incă și aceea se mai póte înțelege, că din acéstă ființă, baza căreea formézĕ natura fisică și inconștientă póte să provină un șîr tot de aceste ființe curat fisice

și inconștiente. Insă în ce chip pot să provină din ea ființele conștiente și raționale, acésta nu se póte pricepe, după cum nu se póte pricepe, ca ceea ce fisicește este întunecat și nerațional să producă din sine lumina cea mai curată spirituală și rațiunea, saŭ ea însași să se prefacă în acéstă înaltă formă de ființă contrară ei.

Spre a încunjura tóte aceste greutăți, *Hegel*, presintă ființa absolută în starea ei primitivă deja nu ca natură órbă și întunecată, asemenea lui Șeling, ci o emite, ca idee generală absolută, sperând cu acésta a esplica ușor origina, atât materială cât și spirituală a ordinei lucrurilor. Dar încercarea e zadarnică. Ce este ideea absolută, pe care Heghel o pune în fundamentul lumei și din care el nădéjduește a produce tot ceea ce există, prescriindu-i legea desvoltărei interne dialectice, saŭ a trecerei neîntrerupte și treptate de la tesă la antitesă și sintesă,—saŭ de la o ființă la alta? Adevĕrat óre este ea absolută saŭ necondiționată, saŭ condiționată? Dacă ea nu se socotește o pură abstracție, ci i se recunóște o însemnătate óre-care reală, apoi ea va denota nu alt-ceva, de cât o ființă imaginară de cea mai generală și nedeterminată proprietate, ființă care are forma unui material gânditor, care numai în urmarea timpului, mulțămită lungului și complicatului proces de desvoltare, are a primi forma de cugetare hotărîtă, întrégă și terminată, saŭ ceea ce e tot una, a se ridica la trépta de Spirit. Dar póte óre ast-fel de ființă să fie recunoscută de necondiționată? E lucru de gândit óre, ca necondiționalul să nu fie ast-fel de odată, ci să devină atare numai

succesiv şi treptat, trecênd prin nenumĕrate şi variate trepte de metamorfosă întîmplătóre şi condiţionate? De aceea se înţĕlege, că ideea, pusă de Hegel în fundamentul fiinţeĭ lumeĭ, nu e necondiţionată, ci condiţionată. Decĭ dacă ea este aşa, apoĭ pentru esplicarea eĭ însaşĭ e necesar a presupune existenţa fiinţeĭ necondiţionate, care stă afară şi maĭ pre sus de ea. Fără existenţa primitivă a eĭ, de loc nu se póte esplica nicĭ cugeta. De asemenea în casul acesta, trebue să rĕmână neesplicată şi desvoltarea succesivă de maĭ departe a acesteĭ ideĭ până la trépta de Spirit. Căcĭ cine póte să înţelégă, că ea singură de la sine, fără o conlucrare din afară maĭ înaltă, póte, când să se întórcă maĭ întâĭ în materie grosieră şi în substanţe materiale nesensibile, când în urmă de aicĭ prin óre care minune să se preschimbe în Spirit şi să se arăte în formă de fiinţe spirituale şi liber raţionale? Referirea aci la legea desvoltăreĭ treptate şi regulate nimic nu ajută. Pentru-că ĭarăşĭ rĕmâne nedeslegat, de unde acéstă lege raţională regulată şi finală, dacă nu se presupune că ea a existat maĭ dinainte în mintea fiinţeĭ supreme necondiţionate, ĭar în urmă a fost pusă de dînsa în fundamentul întregeĭ fiinţĭ a lumeĭ? Se póte óre cugeta existenţa a orĭ ce ar fi potrivit şi conform cu legea, fără a presupune maĭ dinainte fiinţa întrégă şi determinată, care să posédă raţiunea complectă şi clară?

N'a fost maĭ fericit în încercarea de a esplica tot ceea ce există nicĭ unul dintre panteiştiĭ ceĭ maĭ din urmă şi contimporanĭ nouĕ—*Hartman*, care a înlocuit ideea absolută a luĭ Hegel cu absolutul sĕŭ inconştient. Acest absolut, când are preponderanţă asu-

pra ideeĭ abstracte saŭ cel puțin cu totul nedeterminate a luĭ *Hegel*, când presintă de odată o ființă determinată și reală, așa că după opiniunea luĭ Hartman, el este înzestrat cu viață, sensualitate și chiar cu un fel de voință întunecată și instinctivă, de și în acelaș timp, în el nu e nicĭ conștiință, nicĭ rațiune. Dar póte fi admis el ca ființa absolută, asemenea ca ultima bază saŭ cauză a tutor lucrurilor? Evident, că nu i se póte prescrie nicĭ una, nicĭ alta. Aceea numaĭ, ca acest absolut ce se presintă lipsit de conștiință și rațiune, arată clar că el nu e o ființă cu totul în întregime și perfectă, nemaĭ vorbind că el nu póte să fie admis ca necondiționat chiar pentru aceea, că după natura sa, formézĕ una cu tóte ființele întîmplătóre și condiționate ale lumeĭ. Dacă este așa, apoĭ pentru esplicarea luĭ însușĭ e necesar a presupune altă cauză maĭ înaltă de cât dînsul. Dar fie ca el să existe într'un fel saŭ altul, se întrébă: se póte óre explica din el origina a tot ce există în lume? E drept, că ceea ce posedă ființă și viață reală, cum și ceia ce tinde, de și fără a-șĭ da samă, dar necesarminte și instinctiv, către un scop anumit cu voința, póte să producă prin sine saŭ din sine un anumit gen de ființe reale și viĭ. Dar producțiunea luĭ, se înțelege, trebue să se mărginéscă la singura sferă a ființelor materiale inconștiente saŭ neraționale. Iar a trece peste acéstă limită, saŭ ceea ce e tot una a se transporta în sfera ființelor conștiente saŭ raționale, el nu e în stare nicĭ de cum,—acésta ar fi maĭ sus de puterile luĭ și contra natureĭ luĭ. Căcĭ, în ce chip inconștientul și nerationalul ar putea să producă din sine conștientul și rați-

onalul? Acésta ar însemna tot una, ca și cum în conclusiune saŭ în acțiune póte fi mai mult de cât în cauze.

Hartman se referă la faptul că în viața nóstră psihică stările inconștiente nu presintă ceva cu totul strein de conștiință, pentru-că în anumite condițiuni ele pot deveni ușor inconștiente, după cum și din contra, stările conștiente nu formézá ceva cu totul strein de orĭ-ce element de conștiință, și chĭar în condițiuni anumite pot ușor a se pogorî la trépta de stărĭ inconștiente. Iar acésta la rîndul séŭ servește pentru dînsul ca un semn lămurit, cum că conștientul după natura sa, nu este alt ceva saŭ contrar în raport cu inconștientul, ci din contra în el însușĭ, primește baza sa și dintr'însul apare și se desvoltă presentând, în raport cu dînsul numaĭ forma de ființă cea maĭ înaltă și maĭ perfectă, ĭar după ființa sa nedeosebindu-se prin nimic de dînsul. Dar dacă ar fi și așa, apoĭ se întrébă: de ce Hartman nu presupune conștiință și rațiune în inconconștientul séŭ absolut, ci susține numaĭ că el e inconștient? Dacă, în însuși absolutul, inconștiința nu póte sa pășască limitele sale, și să trécă în conștiință, apoĭ cum trebue să se înțelégă, că ea în fie-care om totdeauna trece în conștiință și în rațiune așa de ușor?

Asemenea trebue să remână ca o enigmă neînțelésă pentru Hartman și aceea, de ce pretutindenea— în lume este ordine și bună întocmire, când absolutul luĭ, care formézá cel din urmă fundament a totul, nu are nicĭ o idee clară despre scopurĭ și mijlóce, și când în tótă activitatea sa se conduce de instinctul orb și întunecat? Referirea aci la analogia conformă cu legea arteĭ natureĭ, produsă, când de viața vitală ve-

getală, când de instinctul animal întunecat, nicĭ de cum nu esplică lucrul, pentru-că tóte aceste fenomene ale arteĭ natureĭ, singure prin sine sînt întunecate, din care cauză, maĭ întâĭ de tóte, pentru sine însuşĭ cer esplicaţiunea trebuincĭósă. Şi de óre-ce singurul mijloc pentru esplicaţiunea lor este analogia arteĭ omeneştĭ, şi acésta din urmă presupune necesarminte raţiunea care esaminéză şi calculéză totul maĭ dinainte, apoĭ noĭ, la esplicarea arteĭ instinctive a natureĭ, trebue să ne hotărîm la una din douĕ: Saŭ a ne lăsa cu totul de înţelegerea acestuĭ fel de artă, saŭ a presupune, că aci puterile órbe saŭ instinctele întunecate servesc numaĭ ca lucrătorĭ secundarĭ saŭ esecutivĭ, ĭar în urma lor, în ultima instanţă se găseşte alt lucrător înalt, principal şi raţional, care le vede maĭ dinainte, le enumeră, şi introduce în natura lor anumite forme determinate de activitate, necesare pentru esecutarea de maĭ înainte a scopurilor prevĕdute şi pre-însemnate de dînsul.

§ 9.

Netemeĭnicia ipotesei noului materialism.

Acum urméză de întrebat: prin ce e maĭ temeĭnic şi maĭ tare materialismul noŭ în comparaţie cu cel vechĭŭ, în deslegarea cestiuneĭ despre origina lumeĭ? Judecând după deosebita luĭ rĕspândire în timpurile cele maĭ din urmă şi cele de acum, asemenea după nivelul înalt al ştiinţelor naturale din timpul maĭ noŭ, s'ar putea crede, că el şa găsit un teren maĭ larg şi maĭ tare, de cât a avut materialismul vechĭŭ. Dar în fapt nu e aşa. Ce e dreptul ştiinţele naturale

mai nouă, în comparație cu cele mai dinainte, posedă o cunoștință mult mai însemnată a legilor și a puterilor naturei, și mulțămită acesteea, aŭ posibilitatea de a esplica ușor în natură multe lucruri, cari mai înainte se păreaŭ neclare saŭ cu totul întunecate, dar nu e mai puțin adevĕrat că ele nu presintă nici un fel de date directe și nu daŭ nici un drept, ca, față de origina lumei să se facă deducțiuni necorecte de către materialiștii mai posteriori. Oprindu-se numai la puterile fisice ale naturei, cari sînt supuse observațiunei și experienței sensuale, și prin ajutorul lor găsind posibil a esplica mai mult saŭ mai puțin probabil saŭ satisfăcĕtor ceva din ordinea lucrurilor ce există, ei de ordinar trec de aci la acea deducțiune, că aceste puteri sînt suficiente pentru a esplica origina a tot ce există, neescludênd nici ființa spiritual rațională; iar apoi trec repede la acea conclusiune, că, de aceea, nu-i nici o trebuință și chiar e de prisos de a presupune existența óre-căreĭ cauze mai înalte ca condițiune indispensabilă pentru esplicarea originei lumei.

Dar cine nu vede, că în acéstă deducțiune logică nu e nimic științific saŭ justificat de știință? Dacă noi, prin ajutorul numai al puterilor fisice și mecanice putem esplica unele fragmente neînsemnate din organismul colosal al lumei, apoi urméză óre de aci că totul în acest organism póte și trebue să fie esplicat numai prin aceste puteri? Să admitem chiar, că am reuși printr'însele să esplicăm nu numai fenomenele particulare ale lumei, ci și tot ceea ce există în lume fără deosebire. Dar atunci iarăși se întrébă, am fi noi óre în drept să privim aceste puteri ca ultimele

puteri, ce deja nu presupun în urmă saŭ mai sus de dînsele altă putere mai înaltă şi pe lângă acésta raţională? Dar noi, d. e. ştim bine, că cauza întregei mişcări în maşina de aburi este puterea aburului, care lucréză după anumite legi ale mişcărei, cu tóte acestea nu ne credem în drept să ne oprim numai la acéstă putere, în esplicarea construcţiunei mecanismului acestei maşini. Aşa şi materialiştii mai noi, necăutând că în comparaţie cu cei vechi primesc asupra lor o înfăţoşare externă mai importantă, în fapt însă nu se arătă prin nimic mai buni de cât dînşii în deducţiunile lor prea órbe şi nelogice, pe cari ei nu le fac nici de cum pentru interesele ştiinţei, ci mai curînd spre plăcerea predispoşiţiunei lor personale—de a vedea în totul numai naturalul, şi a nu observa nicăeri nici a presupune ceva supra-natural. De aceea nu e de mirare, că atât la materialiştii noi, cât şi la cei vechi, noi ne întâlnim cu unele şi aceleaşi neesactităţi, în încercările lor sforţate, şi infructuóse,—de a esplica origina atât a tot ce există cât şi mai ales a ordinei raţionale a lucrurilor.

Teoria dominantă şi cea mai însemnată, de care se folosesc de obiceiŭ materialiştii mai noi în esplicaţiunile lor asupra ordinei ce există a lucrurilor,—acésta este vechea teorie a *atomismului*, de şi în urmă reînoită în mod considerabil. Esenţa ei se cuprinde în următórele: în adîncul tuturor fenomenelor lumei se găsesc atome materiale. Aceste atome posedă înlăuntru puteri fisice saŭ mecanice, cari pot fi reduse la două puteri—atractivă şi repulsivă saŭ chiar la o singură putere a mişcărei, şi de aceea aceste atome,

păstrându-şĭ unitatea lor internă, în acelaşĭ timp intră în raporturile şi legăturile cele maĭ variate între sine, formând ordinea ce există a lucrurilor.

Dar se întrébă, ce sînt aceste atome, căror li se însuşeşte o însemnáte atât de mare? Acestea sînt cele maĭ micĭ părticele de materie, cari nu sînt supuse nicĭ de cum óre-căreĭ observărĭ saŭ esperienţe, ci-s numaĭ cugetate cu mintea saŭ presupuse. Prin urmare despre dînsele, ştiinţa nu póte să spună nimic positiv şi hotărîtor, pe care basă ar putea să vină la óre-cari deducţiunĭ ştiinţifice, sigure şi nedubióse. Dar în fine nu-ĭ nicĭ o contradicere a admite existenţa atomilor, ca cele maĭ micĭ părticele de materiĭ, cari rĕmânând întregĭ şi nedespărţite în mijlocul schimbărilor necontenite, nu s'a găsit până acum limite sigure până la care se póte întinde împărţirea materieĭ; cu tóte acestea nu se póte a nu admite, că ele trebue să fie unde-va. Dar întrebarea principală aci este, cum sînt după natura lor aceste atome; óre de sine fiinţătóre, adică necondiţionate, saŭ nu? Dacă se ĭa în băgare de sémă, că atomele formézĕ nu alt-ceva, de cât basa şi esenţa materieĭ care fără îndoĭală e schimbăcĭósă şi condiţionată, apoĭ se înţelege, că nu va fi nicĭ un temeĭŭ de a presupune în ele ceva aseměnător cu fiinţa de sine stătătóre saŭ necondiţionată. Afară de aceea însaşĭ noţiunea despre atome, ca părticele micĭ ce esistă în acelaşĭ timp şi împreună una lângă alta, şi pentru a forma din sine óre-care întreg, esclude direct orĭ-ce idee despre necondiţionalitatea lor. Căcĭ în ce chip póte să fie necondiţionat aceea, ce primeşte condiţiunea pentru esistenţa sa din altul, şi la rîndul sĕŭ cum va fi necondiţionat acest

altul, când el primeşte condiţiunea pentru existenţa sa în primul? De aceea se înţelege că ar fi contra-dicere a admite atomele necondiţionate saŭ de sine fiinţătóre, şi a nu presupune pentru dînsele o óre-care basă saŭ cauză mai înaltă.

Dar fie ca atomele să existe aşa saŭ alt-fel. Se întrébă ce decî este într'însele de aşa fel, din care decurge o activitate ce nicî odată nu se întrerupe? La acésta materialiştii rĕspund, că atomele după însaşî natura lor posedă puterî fisice, cari nu sînt despărţite de dînsele, saŭ dicênd mai direct, formézĕ cu dînsele una şi aceeaşi. Dar în folosul acesteî posiţiunî nu vorbesc absolut nimic ştiinţele naturale contimporane cu tóte descoperirile lor noî şi cu tóte datele ştiinţifice aflate. Ele admit ca neîndoelnic că puterea póte să lucreze saŭ cel puţin să ni se manifeste nu alt-fel, de cât numaî în materie saŭ cu ajutorul materieî. Pe de altă parte ele admit asemenea ca fapt necontradis, că materia singură în sine este inactivă, şi că ea devine activă nu alt-fel de cât când sosesc condiţiunî dinafară, care favoriséză de a lucra în ea cauza laterală, saŭ puterea; aşa că, când trec aceste condiţiunî, ea ca şi maî înainte vine în stare de inerţie. De aceea şi fisicii şi chimicii maî noî susţin ca şi maî înainte cu tótă seriositatea, distincţiunea materieî de putere. La orî-ce esplicaţiunî a fenomenelor în materie, eî tot-deauna se adreséză la una saŭ la alta din puterile natureî, presupunênd a găsi anume în ele cauza esplicatóre, iar nu în materie. Şi însuşî materialiştii vrênd nevrênd admit în parte acéstă distincţiune, deosebind în materie puterea, ca ast-fel de proprietate a eî, de

care se condiționéză activitatea eĭ, saŭ ca o ast-fel de cauză internă, de la care depind tóte fenomenele saŭ acțiunile ce provin în ea. Dacă în adevĕr puterea formézĕ în materie ceva concentrat în sine însăși și care lucrézĕ din sine, în timp ce materia prin sine este inactivă, apoĭ evident, că și în acest cas puterea nu va fi tot una cu materia; ea se va raporta la materie așa precum mișcătorul se rapórtă la mișcat, care în sine însuși n'are puterea de a veni în mișcare, saŭ precum producĕtorul—l'a produs, care în sine însuși n'are posibilitate de a se produce.—In fine orĭ cum ar fi, dar însemnat aci este, că științele naturale maĭ nouă nu numaĭ négă, dar și confirmă direct acea posițiune, că puterile natureĭ, orĭ cum le-am înțelege după ființa lor, sînt mărginite și condiționate, pentru-că ele nu pot să producă actele conrespundĕtóre lor alt-fel, de cât numaĭ la arătarea în afară a condițiunilor necesare pentru acésta, ĭar până la aparițiunea acestor condițiunĭ saŭ după încetarea lor ele nu lucrézĕ. Dacă decĭ ele sînt așa, apoĭ negrești, că esistența lor nu póte să fie esplicată din sine însași, ci pentru acésta e necesar a admite ființa saŭ cauza care stă în afară și maĭ pre sus de dînsa.

In fine, se întrébă, în ce chip atomele îmbrăcate cu puterĭ fisice, ar putea singure prin sine să producă variația și tótă ordinea existentă a lucrurilor? Materialiștiĭ, după cum se știe, se încércă, de și fără succes, a reduce tóte puterile natureĭ la douĕ puterĭ fisice de căpetenie—atractivă și repulsivă, saŭ chĭar la o singură putere curat mecanică a mișcăreĭ. Dar fiind-că după vederile lor, puterile și atomele sînt una și aceeași, apoĭ

și atomele lor sînt tóte de acelaș gen, tóte de proprietate curat materială, fisică saŭ chimică. Dacă deci este așa, apoĭ însémnă că tótă lucrarea în primirea de către atomĭ a uneea saŭ a alteĭ fórme din lume póte și trebue să depindă de singură gruparea lor saŭ de la deplasarea și repartisarea lor. Dar numaĭ cu acest fel de grupare se póte óre esplica origina tuturor ființelor din lume? Cum-că de la acéstă grupare pot să provină diferite forme de masse saŭ corpurĭ fisice, d. e. tarĭ, fluide și în formă de aer, acésta se póte încă înțelege, dar cum se înțelege, ca de aci se pótă resulta sfera ființelor conștiente saŭ chĭar numaĭ sensibile? In ce chip ființa cantitativă póte să se prefacă în calitativă? In ce chip d. e. impresiunea póte să trécă în simțire, lumina—în vedere, sunetul—în auḑ, saŭ mirosul—în mirosire? Intre una și alta e pusă o prăpastie așa de mare în cât nu e în putere a o păși nicĭ un fel de cugetare, chĭar și cea maĭ hazardósă. Dar să admitem că atomele pe lângă acea grupare extra-ordinar de complicată, pe care ele o primesc în organism, pot după o causă óre-care neînțelésă să se prefacă în facultatea de a simți, de a cunóște și chĭar de a cugeta; atunci cum se esplică însașĭ acéstă grupare, în care până la evidență se observă un scop intenționat, și în care totul presintă mijlócele cele maĭ proporționale și maĭ conrespundétóre în raport cu acest scop? A esplica prin puterile fisice saŭ mecanice inerente atomelor? Dar ele sînt órbe și neraționale, și cum orbul póte să lucreze, ca cel ce vede, saŭ neraționalul, ca cel rațional? A alerga dór la întîmplare? Dar acésta este absurd. Dacă chĭar întîmplarea ar și da puterilor órbe

ale naturei posibilitatea de a cădea în óre-care acțiune întru cât-va rațională, apoi tot acéstă întîmplare ar putea să o încurce saŭ să o distrugă. Veți admite óre încă, după cum fac unii materialiști, că puterilor naturei saŭ atomelor le e inerentă legea ordinei și a întocmirei? Dar acésta ar însemna a admite, că orbului îi e inerentă legea vederei clare și regulate; saŭ nebunului—legea ideilor sănătóse și a judecății drepte.

De aceea nu e nimic de mirare, că aplicând teoria lor în practică, materialiștii cad la fie-care pas în mari greutăți și chiar în contradiceri. Iată cum ei gândesc să esplice origina, saŭ dicênd mai esact, formarea de sine a universului, folosindu-se în acésta de cunoscuta ipotesă a lui Canto-Laplace. Atomele, cari aveaŭ să formeze din sine universul, în primele timpuri se găseaŭ în stare incandescentă și în formă de gaz, pe lângă care lucra în ele numai puterea centrifugă, de și se ascundea în ele și puterea gravitațiunei, gata de a-și descoperi acțiunea sa îndată după îndeplinirea condițiunilor favorabile pentru acésta. Aceste condițiuni aŭ trebuit să vină din acel timp, când în sfera centrală a meseĭ infinite atomice a început să provină recirea, care avea să urmeze, cum și strîngerea inseparabilă mai compactă a atomilor. Mulțămită acestei împrejurări, puterea gravității a trebuit să formeze din materia cea mai apropiată atomică, un corp în formă de glob și a stabili în el mișcarea împrejurul osiei sale. Cât privește materia mai îndepărtată de centru saŭ periferică, în urmarea îndepărtărei și care se întărea prin înrotire, ea a tre-

buit mai întâi să primească forma de inel equatorial, după asemănarea inelului lui Saturn, și apoi a se despărți cu totul de globul primitiv, care a format sórele. Dar după despărțirea de sóre, materia singură, din cauza acțiunei puterei gravitățeĭ inerente eĭ, a trebuit să formeze tot un glob asemenea, și odată cu acésta să despartă din sine o parte pentru formarea esactă, în același chip, a unui alt glob nou asemenea, care la rîndul séu trebue să producă iarăși un alt glob, numai mai mic etc. Ast-fel încetul cu încetul sau format tóte corpurile cerești împreună cu planeta nóstră, și aŭ ocupat în univers acele locurĭ și căĭ, care le ocupă și le țin și astă-dĭ.

Insă, cine nu va înțelege, că acéstă ipotesă, dacă póte să aibă vr'o însemnătate óre-care, apoi numai în legătură cu ideea despre cauza rațională supremă, iar fără acésta e cu totul neputinciósă de a esplica, atât însuși procesul desvoltăreĭ lumeĭ cât și resultatul la care a ajuns, adică ordinea armonică generală în univers? Cu tóte acestea, după cum o presintă materialiștiĭ, în ea se ignoréză cu totul participarea rațiuneĭ supreme, și formarea lumeĭ se reduce numai la acțiunea puterilor inerente atomilor—repulsiuneĭ și atracțiuneĭ, saŭ uneĭ puterĭ fisice generale a gravitățeĭ. Dar se întrébă e posibil óre ca numai cu acțiunea acestor puterĭ să se esplice un proces atât de complicat, și în același timp cu totul regulat al formăreĭ lumeĭ, proces îndreptat direct și sigur spre un scop determinat—la ordinea lumeĭ de astă-dĭ, și care să aibă ca consecință a sa tot acéstă ordine? Puterea repulsivă și atractivă saŭ puterea gravitățeĭ e departe de a fi

aceea ce e puterea raţiuneĭ saŭ a ordineĭ. In anumite condiţiunĭ ele, pot să producă felurite combinaţiĭ între atome, şi chĭar combinaţiile cele maĭ regulate şi variate, dar ele sînt cu totul indiferente către operile lor. Pentru dînsele nu formézĕ nicĭ o importanţă, dacă combinaţiile produse de dînsele vor fi regulate saŭ nu, vor fi în armonie cu planul saŭ ordinea generală saŭ nu, şi de aceea în orĭ-ce timp ele sînt deopotrivă capabile, atât pentru a ajuta şi a servi ordineĭ generale a lumeĭ, cât şi pentru a o împedica saŭ a o vătăma prin introducerea pretutindenea a desarmonieĭ şi disordineĭ. Ce decĭ, necăutând la tóte acestea, le-a silit să lucreze nu la întîmplare saŭ desordonat, ci să lucreze anume aşa de regulat şi cu plan, în cât la finele acesteĭ acţiunĭ să apară o operă minunată întinsă până la necuprindere şi calculată şi măsurată până la exactitatea matematecă, pe care o presintă sistema corpurilor cereştĭ? Ce a determinat d. e. puterea atractivă, după cum se presupune în ipotesă, de a începe acţiunea sa în centru, ĭar nu în vr'o margine óre-care a sfereĭ atomice, pe cât timp nimic n'a împedicat-o să facă acésta, şi în fapt ea a procedat aşa în raport cu cometele, care aŭ la un capĕt forma de cap, ĭar la altul forma de códă? Saŭ maĭ departe, ce a împedicat acéstă putere, după cum se înfăţoşază în ipotesă, de a opri îndepărtarea de globul sóreluĭ a inelului care s'a format lângă dînsul şi care s'a desfăcut în bucăţĭ, în timp ce pe dînsa n'o costa nimic de a atrage aceste fărîmiturĭ la globul primitiv, şi a le uni cu dînsul într'un întreg nedespărţit? In fine se întrébă, ce a ajutat puterea repulsivă de a împărţi corpurile cereştĭ în aşa proporţiĭ, şi a le îndepărta una

de alta la ast-fel de distanţe şi căi, ca ele să nu se atingă între dînsele şi să nu se înghită una pe alta din cauza puterei atracţiunei inerente lor, pe când nici una nici alta n'ar fi contradis de loc proprietăţile puterilor repulsivă şi atractivă? Dacă tóte acestea nu aŭ provenit de la raţiune apoi se întrébă de la ce? Rĕmâne în casul acesta de a admite numai un lucru, anume participarea întîmplărei, ceea ce şi fac materialiştii. Dar a se adresa la întîmplare spre esplicarea ordinei şi a planului, acésta ar însemna a refusa esplicaţiunea raţională, mai mult încă, acésta ar însemna a înlocui esplicaţiunea raţională cu esplicaţiunea absurdă şi lipsită de sens. Căci cine nu va socoti ca absurd, ca întîmplarea să pótă produce ceva care să aibă forma unui plan perfect şi coordonat, şi cu atât mai mult acel plan şi ordine uimitóre, care se observă în sistema lumilor cereşti? Nimeni nu va începe să discute absurditatea aceea, că pĭesele metalice, mulţămită numai unei acţiuni întîmplătóre ale puterilor naturei, ar putea să facă un ceas saŭ altă maşină óre-care aranjată regulat şi cu artă. Ce să mai dicem despre presupunerea, cum că atomele, mulţămită unei coincidenţi întîmplătóre a acţiunilor puterilor repulsive şi atractive inerente lor, ar putea să producă sistema universului armonisată şi aranjată până la uimire [1])?

[1]). In fine trebue de observat, că noi n'avem intenţiunea de a nega cu totul însemnătatea ipotesei lui Cant şi Laplace. Singură prin sine acéstă ipotesă, ca ceea ce esplică destul de asemănător cu adevĕrul ceva din procesul formărei lumei, are felul sĕŭ de însemnătate ştiinţifică, de şi contra ei vorbesc puternic stelele nemişcătóre, care presupun alt centru de atracţiune afară de sóre, asemenea multe comete, care se învîrtesc împrejurul sórelui în direcţiune direct opusă direcţiunei planetelor (vedi Ulritz. D-dĕŭ şi natura Tom. 1. sect. 2. formarea sistemei solare şi a universului). Dar ea perde tótă însemnătatea sa în legătură cu scopul pentru

Tot de aşa fel sînt încercările materialiştilor în esplicarea originei fenomenelor particulare ale lumei, care pórtă asupra lor pecetea planului, a ordinei, a scopului şi a cugetărei. Formele regulate cristaline ce se întâlnesc în imperiul neorganic le esplică printr'o simplă unire mecanică a celor mai mici părticele, din care fie-care are tot aceeaşi formă regulată, ca şi mineralul întreg. Dar se întrébă de unde sînt formele regulate geometrice la însesi părticelele cristaline primitive? Cum să se esplice, că puterea care le-a format, (dacă ea în adevĕr este putere órbă şi n'are nici o înfăţişare geometrică), a putut să cadă şi nu încetéză totdeauna să cadă (d. e. la formarea zăpedei) numai în unele forme regulate până la esactitate, neadmiţênd în casul acesta nici un fel de abateri?

Apoi origina organismelor, care înfăţişază ast-fel de sisteme întregite şi bine făcute, în care tóte părţile şi părticelele, sînt mai dinainte calculate şi adaptate către un scop determinat, se încércă asemenea a o esplica printr'o simplă şi reuşită împreunare mecanică saŭ înrudire chimică, produsă numai de puterile fisice saŭ mecanice ale naturei. Dar a esplica astfel origina organismelor nu însémnă óre a ne sprijini înadins numai pe cauze secundare cu scopul de a nu

---

care se folosesc de dînsa materialiştii, încercându-se prin mijlocirea ei numai şi cu escluderea ori căreĭ presupuneri despre o cauză raţională mai înaltă de a esplica în totul origina universului. Dacă s'ar fi arătat şi altă ipotesă chiar mai satisfăcétóre şi mai adevĕrată, de cât a lui Cant şi Laplace, nici ea n'ar fi adaos nimic la esenţa lucrului, negând ideea despre Pricinuitorul înţelept al lumei. Noi d. e. putem să studiem cât de fundamental şi să predăm şi altora tot ceea ce se raportă la procesul mecanic când se formézá césul saŭ o altă maşină óre care. Dar cine ne va înţelege dacă vom susţinea că acest proces provine nu din participarea minţei artistice, ci mulţămită numai acţiunei singurelor puteri mecanice ale naturei?

arăta cauza principală? Acésta ar fi cu totul asemenea, ca și cum dacă la întrebarea nóstră: cum s'a făcut casa, ni s'ar respunde, că ea e făcută din petre, lemne și fier, că pietrele, lemnele și fierul aŭ provenit din unirea variată a elementelor și acțiunilor puterilor naturei, dar sub nicĭ un cuvînt n'ar voi să ne spună, că casa e construită de lucrătorĭ sub conducerea arhitectorului. Negreșit, nimenea nu va discuta, că organismul se formézĕ din unirea unor saŭ a altor elemente, și că pentru acésta lucrézĕ unele saŭ altele dintre puterile naturei, dar se întrébă, cum se esplică că aceste puterĭ lucrătóre, când își încep lucrul lor, când deja de la început arată destul de clar, că ele aŭ în vedere maĭ dinainte scopul lor determinat? Cum se esplică, că, necăutând la îndepărtarea acestuĭ scop, puterile arătate nicĭ un minut nu perd din vedere, a îndrépta tótă activitatea lor fără greșală cătră dînsul, așa că, când se termină lucrarea lor, atunci se arată conform cu scopul preînsemnat maĭ dinainte? Cum se esplică d. e. că ochĭul, cu tóte că se formézĕ departe de lumină, presintă un mecanism așa de adaptat la vedere, în cât nu se póte a nu-l admite ca cel maĭ perfect aparat optic, aparat, care presupune în constructorul sĕŭ știința cea maĭ esactă a propietăților lumineĭ și a condițiunilor vederei, asemenea a diferitelor pedicĭ la vederea regulată, și a mijlócelor, care servesc la posibila îndepărtare a lor? Acelaș lucru se póte spune despre organisațiunea urecheĭ, a mânilor, a picĭórelor, a aripilor și a altor organe, adaptate atât de artistic la un anumit organism,—și la acel mediŭ în care el e predestinat să

trăiască. In vederea acésta naturaliștiĭ maĭ noĭ presupun, că natura tot-deauna a avut și are înaintea sa niște modele óre-care, de care ea s'a folosit și se folosește pentru evitarea greșeleĭ lucrărilor sale, la formarea unora saŭ altora dintre organismele lumeĭ. Dar cine a putut să dea natureĭ putere pentru a conduce aceste modele, dacă nu o cauză óre-care rațională, singură capabilă de o acțiune coordonată? Intre acestea trebue de observat, că teoriile cele maĭ materialiste a originеĭ organismelor, și anume: *Teoria evoluțiunilor*, a *selecțiuneĭ* și *a luptеĭ pentru existență* nu esclud nicĭ de cum o ast-fel de presupunere, ci maĭ curînd o cer și vrênd nevrênd duc către dînsa. Teoria evoluțieĭ în ființa sa nu este alt ceva, de cât teoria desvoltăreĭ germenuluĭ organic, care trece succesiv și treptat prin diferite metamorfose, până când ajunge forma sa hotărîtă și terminată. Dar se póte óre trece fără presupunerea, că trebue să fie cine-va, care maĭ dinainte a prevĕdut și a preînsemnat calea acésta lungă și complicată pentru germene, și de asemenea a pus în el facultatea și tendința de trecere pe acéstă cale, ca în urmă să primească forma de organism întreg și regulat? Teoria selecțiuneĭ presupune, că chĭar în germene trebue să fie ceva, care îĭ spune ce trebue să alégă pentru desvoltarea și organisațiunea sa din condițiunile externe, și acésta nu se póte cugeta fără presupunerea uneĭ cauze raționale, care a înzestrat germenele organic cu ast-fel de facultate. Tot la acéstă presupunere conduce nevrênd și teoria luptеĭ pentru existență, ca teorie a înzestrăreĭ germe-

neluĭ cu aptitudinea de a lupta cu condițiunile nefavorabile pentru dînsul, și pe lângă aceea la ast-fel de luptă, ce tot-deauna trebue să se termine pentru dînsul cu victoria, care se cuprinde în ajungerea luĭ la organisația regulată, comformă cu destinația.

Materialiștiĭ în fine nu se opresc nicĭ înaintea aceluĭ fel de fenomen în lume, cum este fenomenul vieței raționalo-spirituale, încercându-se a-l esplica și pe acesta prin singura acțiune reușită a puterilor fisice și mecanice ale natureĭ. Dar dacă cu acésta nu se póte esplica origina unor ast-fel de ființe care pórtă asupra lor numaĭ pecetea cugetăreĭ și a ordineĭ, ce să ḑicem despre origina însușĭ a Spiritului cugetător, care nu numaĭ că e capabil de a înțelege, dar și însușĭ crează opere de cugetare și de ordine? A ne imagina, că puterile fisice órbe aŭ putut să producă Spiritul cugetător, ar însemna a admite acea nepotrivire evidentă, că în acțiune póte să fie aceea, ce nu e în cauză. Între aceste nicĭ știința contimporană despre Spirit cu tot caracterul sĕŭ strict științific, nu dă nicĭ un temeĭŭ și nicĭ un drept de a amesteca fenomenele psihice cu cele fisice saŭ fisiologice, și a esplica primele ca și pe cele din urmă numaĭ prin acțiunile putereĭ mecanice ale natureĭ. Dar materialiștiĭ nu se jenéză de loc, în deducțiunile lor arbitrare, de cerințele științeĭ serióse și imparțiale, de și necontenit se daŭ de luptătorĭ neschimbațĭ aĭ eĭ. Tóte acestea, negreșit, pe orĭ-ce adevĕrat iubitor de știință, trebue să-l abată cu totul de la orĭ-ce simpatiĭ cătră materialismul noŭ, și o dată cu acésta pe deplin și sincer să-l predispună în folosul învĕ-

ţăturei revelaţiunei despre Creatorul lumei, despre care şi începem a vorbi în cele ce urméză.

Inceputul saŭ Crearea lumei în timp.

§ 10.

Invěţătura Revelaţiunei.

Revelaţiunea comunicându-ne doctrina clară despre origina lumei, ca lucrare al actului de creare a voinţei luĭ D-ḑeŭ, odată cu acésta ne învaţă tot aşa de clar şi despre aceea, că lumea e creată de D-ḑeŭ nu din eternitate, ci în timp saŭ odată cu timpul. Deja primele cuvinte al scriitorului Facereĭ: *la început a făcut D-ḑeŭ cerul şi pămîntul*, necesarminte presupun şi coprind în sine idee despre lume, că ea când-va n'a existat de loc şi că de aceea, numaĭ de la acel moment, în care ş'a primit fiinţa sa de la Creartor, a devenit pentru dînsa momentul, de la care s'a început şi 'şĭ continuă existenţa. Iar psalmistul, avênd în vedere acéstă idee despre lume, arată pe lângă acésta şi cauza începutului şi a temporalităţiĭ eĭ, care se coprinde în aceea, că lumea, ca lucru a mâînilor luĭ D-ḑeŭ, anume pentru aceea că e creată, ĭar nu fiinţătóre de sine, trebue necesarminte să fie supusă condiţiunilor schimbabilităţeĭ şi temporalităţeĭ, şi din contră, Creatorul eĭ, fiind de sine fiinţător, tot-deauna rĕmâne neschimbat şi etern. Acelaşĭ înţeles îl aŭ şi cuvintele psalmistuluĭ: *La început Tu, Dómne, pămîntul aĭ întemeĭat, şi lucrul mâînilor tale sînt cerurile. Acele vor peri, ĭar Tu*

veĭ rĕmânea și tóte ca o haĭnă se vor învechi, și ca un veșmînt veĭ înveli pe ele și se vor schimba. Iar Tu acelaș eștĭ, și aniĭ tĕĭ nu se vor împuținа (ps. 101, 26—28). Iar în alt loc adresându-se către D-ḑeŭ el ḑice: *Maĭ înainte chĭar de a fi munțiĭ și a se zidi pămîntul și lumea, și din véc și până în véc Tu eștĭ* (ps. 89, 3.), prin acestea se arată clar, că pe când D-ḑeŭ tot-deauna a fost și este, munțiĭ, pămîntul și tótă lumea când-va nu existaŭ, fiind încă necreate, și că prin urmare, precum crearea lor a provenit, așa și existența lor s'a început numaĭ în timp. Aceeașĭ idee despre lume se esprimă și în cartea pildelor, unde înțelepcĭunea ḑice despre sine, că D-l a avut-o de început a căeĭ Sale din eternitate—maĭ înainte de creațiunile Sale și că ea este de la început maĭ înainte de ființa pămîntuluĭ (prov 8. 22 și 23); asemenea în acele locurĭ din vechĭul Testament, unde D-ḑeŭ se înfățișază ca cel dintâĭ—existent din eternitate și care cu ființa sa anticipézĕ ființa tuturor făpturilor mărginite (Is. 41, 4; 44, 6.). Aceeașĭ a învĕțat și Insușĭ Iis. Chr. și apostoliĭ Luĭ despre origina lumeĭ în timp. Prin cuvintela sale adresate Părinteluĭ: *și acum proslăvește-mĕ pe Mine, Tu—Părinte la Tine Insuțĭ cu slava care am avut-o la Tine maĭ înainte de a fi lumea* (Ión 17, 5), Christos a arătat clar că odată, lumea nu exista, în timp ce El avea slavă la Tatăl sĕŭ, și că, prin urmare, lumea a început se existe numaĭ în urmă de la un timp hotărît. Iar Apost. Pavel ḑicênd despre Christos, că el a creat totul, adauge la acésta, că Insușĭ El (Christos) este maĭ

înainte de tóte (colos. 1, 16—17). Iar Apost. Ión în raport cu tot ceea ce a provenit de la Dînsul, Il numește «alfa» și «începutul» (Apoc. 1, 8.).

§ 11.

Învățătura părinților și a învățătorilor vechi ai bisericei.

Cu tótă învățătura clară a Revelațiunii despre începutul creăreĭ lumeĭ, păstoriĭ și învățătoriĭ vechĭ, n'aŭ scăpat prin acésta de necesitatea de a apăra și justifica acest adevĕr, întâlnindu-se adese-orĭ cu diferite părerĭ falșe, când ale păgânilor vechĭ și gnosticĭ, când apărute chĭar între creștinĭ.

Orĭ cât, de ex. de stranie și absurdă a fost opiniunea veche păgână despre neînceputul saŭ eternitatea lumiĭ, dar ea a continuat să se repete încă în epoca *St. Iustin*, din care cauză acest din urmă, motivat de dînsa observă, că ar fi absolută contra-ḍicere a admite fără început aceea, ce neîncetat se schimbă, când apărênd și crescând, când desfăcêndu-se și distrugêndu-se [1]); ĭar prin învățătura sa positivă despre crearea lumeĭ, ca act liber al luĭ D-ḍeŭ, sĕvîrșit în timp hotărît prin Cuvîntul, el îndepărtéză definitiv orĭ-ce idee despre neînceperea saŭ netemporalitatea lumeĭ.

Dar părerea despre neînceputul lumeĭ n'a fost așa de rĕspândită în primele secole, ca altă opiniune maĭ tîrḍie veche dualistică, pe care o aveaŭ mulțĭ gnosticĭ, anume părerea despre eternitatea numaĭ a materieĭ, din care printr'un act artistic maĭ curând saŭ

[1]). Dialog. cum. Triph. n. 5.

mai târdiŭ ar fi format D-ḑeŭ tótă lumea. Răspunsul la acéstă părere falsă d n partea vechilor apărători ai adevěruluĭ creștin, după cum am vědut [1]), a fost pe de oparte desvělirea aceleĭ contra-ḑiceri, care se cuprindea în admiterea materieĭ eterne, ca supusă schimbăreĭ și în același timp egală cu D-ḑeŭ după ființa sa eternă, ĭar pe de altă parte esplicarea învěțăturеĭ creștine despre opera luĭ de D-ḑeŭ, ca creare din nimic, prin care se îndepărta și se escludea direct nu numaĭ ideea aceea despre lume, că ea după materie nu este eternă, dar și aceea că D-ḑeŭ n'a creat-o din eternitate. Așa anume înțelegeaŭ învěțătura celor maĭ vechĭ creștinĭ despre crearea lumeĭ și contrariĭ lor, spre ce servesc de confirmare unele din obecțiunile făcute de eĭ, contra creăreĭ lumeĭ în timp D. e. în timpurile *Sf. Irineŭ*, se audea ast-fel de obecțiune din partea lor: dacă D-ḑeŭ a creat lumea în timp, apoĭ se întrébă ce a făcut El până la crearea lumeĭ? Și Sf. Părinte a răspuns la acésta așa: «Dacă cine-va întrébă, ce a făcut D-ḑeŭ până la crearea lumeĭ, apoĭ noĭ vom ḑice, că răspunsul la acéstă întrebare aparține luĭ D-ḑeŭ. Cum că lumea acésta e creată de D-ḑeŭ perfectă și a primit începutul în timp, despre acésta ne învață scripturile, dar nicĭ o scriptură nu ni spune despre ceea ce a făcut D-ḑeŭ maĭ înainte» [2]). *Hermogen* contimporan luĭ *Tertulian* a obiectat, că D-ḑeŭ n'ar fi fost tot-deauna D-ḑeŭ și Domn, dacă din eternitate n'ar fi avut peste ce stăpâni; la care *Tertulian* a răspuns, că D-ḑeŭ în adevěr a devenit Domn saŭ stăpân numaĭ atuncĭ când a creat lumea, după cum și jude-

[1]). Vedĭ §. 4.
[2]). Contr. haeres. lib. II. c. 28. n. 3.

cătorul se arată în fapt numaĭ atuncea, când face judecata sa asupra cuĭ-va, dar El tot-deauna a fost, precum și este D-ḍeŭ, care numire se rapórtă nu la ordinea esternă, ci la ființa Luĭ [1]).

Tot acésta servește ca semn clar, că în biserica creștină, în secol. al II-a și la începutul celuĭ al III-a, a existat deja o credință fórte hotărîtă și tare în începutul saŭ crearea lumeĭ în timp, credință care a apărut direct și imediat din credința în D-ḍeŭ creatorul care a creat lumea din nimic.

Cu tóte acestea *Origen*, folosindu-se de pretextul că în expunerile de credință vechĭ bisericești se vorbea numaĭ despre crearea lumeĭ de D-ḍeŭ în genere și fără de notarea esactă a începutuluĭ eĭ [2]), s'a hotărît a admite o schimbare fórte însemnată în acest punct al învățătureĭ creștine, începênd sĕ învețe despre crearea lumeĭ de D-ḍeŭ cum că ea este fără început și afară de timp saŭ eternă. După opiniunea luĭ, lumea de față, după cum o descrie și scriitorul facereĭ, a provenit prin acțiunea a tot puterniciel luĭ D-ḍeŭ în timp determinat, dar se întrébă, ce a făcut D-ḍeŭ până la crearea acesteĭ lumĭ? Nu cum-va el óre se găsea atuncĭ într'o stare de repaos ḍadarnic saŭ neactivitate? Pentru ce El n'ar fi putut crea și atuncĭ? Ore atuncĭ încă nu putea saŭ nu voea să creeze? Dar a ne închipui că Atot-puternicul D-ḍeŭ a putut să fie când-va neocupat și neactiv, saŭ cum că D-ḍeŭ—bunătatea cea maĭ înaltă, când-va n'a voit saŭ n'a putut să facă binele, ar fi ne cât de absurd pe atâta și de impios. Și

[1]). Advers. Hermog. cap. 3.
[2]). De princip. lib. II. c. 3. n. 1.

așa D-ḍeŭ a putut și a voit, prin urmare și tot-deauna a creat [1]). Căcĭ dacă D-ḍeŭ tot-deauna a fost puternic apoĭ de ce El n'a manifestat a tot-puternicia sa în creare? A afirma, că aŭ fost când-va secole, și unde-va spațiurĭ, în care încă n'a fost ceea ce e făcut de D ḍeŭ maĭ pe urmă, însémnă a afirma odată cu acestea, că în aceste secole și în aceste spațiurĭ, D-ḍeŭ n'a fost a tot puternic, și că atare, s'a făcut deja maĭ pe urmă, când a arătat în creațiune a tot-puternicia Sa. Dar acésta ar însemna, că D-ḍeŭ a trecut de la o stare maĭ rea la alta maĭ bună, din neperfect s'a făcut perfect, fiind-că fără îndoĭală, e maĭ bine a fi atot-puternic de cât a nu fi atare. Dar nu e óre o absurditate evidentă și o impiositate extremă a presupune că D-ḍeŭ a ajuns aceea ce formézĕ perfecțiunea esențială a Luĭ, numaĭ după știute perióde de timp, și pe lângă aceea infinite, a ajuns pe calea perfecționăreĭ? Și așa știind fără îndoĭală, că n'a fost și nicĭ póte fi un moment de timp, în care D-ḍeŭ n'ar fi fost a tot-puternic, noĭ odată cu acésta trebue să admitem și aceea, că n'a fost timp, când n'ar fi fost de loc ființe create prin care și în care s'ar fi manifestat acésta a tot-puternicie, saŭ când n'ar fi fost supușĭ, peste care s'ar fi arătat domnia Stăpânuluĭ Suprem [2]).

Dar nu e greŭ de vĕḍut, că acéstă învĕțătură a luĭ Origen, formézĕ numaĭ o ipotesă prea hazardósă și în acelaș timp nebazată pe nimic tare. Dacă scriitorul Facereĭ, vorbind despre crearea ceruluĭ și a pămîntuluĭ saŭ a universuluĭ întreg de cătră D-ḍeŭ, nu négă

[1]). De princip. lib. III. c. 5. n. 3.
[2]). Ibid. lib. I. c. 2. n. 10.

direct, cum că înainte aŭ fost create de D-ḑeŭ óre-care lumĭ, apoĭ în acelaş timp El nicĭ nu dă vr'un drept de a presupune despre crearea unor ast-fel de lumĭ. Iar referirea pe care o face Origen la locul din eclesiast: *nimic noŭ sub sóre, nicĭ va pronunța şi va ḑice; ĭată acésta este noŭ, că aŭ fost în vécurile, care a fost înaintea nóstră* (*eccles. 1, 10*),—asemenea la cuvintele Apost. Pavel, că Christos a pătimit la *sfîrşitul vécurilor* (Evr. 9. 26) [1]), n'are în cazul acesta nicĭ o însemnătate, pentru-că vécurile, despre care se vorbesce aicĭ, evident, se raportă la ordinea trecută a lucrurilor, ĭar nu la ordinea înainte de lumea închipuită de Origen. Maĭ departe, dacă în simbole saŭ espunerile de credinţă vechĭ bisericeştĭ nu se vorbeşte clar, că D-ḑeŭ n'a făcut nimic până la lumea de faţă, saŭ că El ş'a arătat actul sĕŭ de creare în timp; apoĭ aci, cu noţiunea de D-ḑeŭ, ca Creator, tot-deauna s'a unit numaĭ actul luĭ creatrice în raport către Cer şi pămînt, saŭ către tot ce e vĕḑut şi nevĕḑut, adică numaĭ către lumea de faţă [2]); ĭar cu noţiunea de creatură a luĭ D-ḑeŭ se unea direct şi imediat ideea despre crearea din nimic [3]). Prin primul se îndepărta direct saŭ indirect orĭ-ce presupunere despre crearea altor lumĭ óre-care, până la origina lumeĭ de acum; ĭar prin cea din urmă se presupunea ideea, că lumea de acum când-va nu exista de loc, şi prin urmare a fost creată în timp. In fine şi faţă de închipuirile propriĭ a luĭ Origen, care se ţin de calităţile a-

[1]). De princip. lib. III, c. 5. n. 3.

[2]). Veḑĭ simbolul bisericeĭ de Ierus. Antioh., Cesarea Palestineĭ şi Cipru. Confr. Irin. contr. haeres, lib. I. c. 10. n. 1. et. 2; lib. III. c. 4. n. 2. Tertul. De praescript. adv. haer. c. 9.

[3]). Veḑĭ Tertul. de Virgin. Veland. c. 1.

tot-puternicieĭ şi bunătăţeĭ, ca însuşirĭ esenţiale a natureĭ luĭ D-ḑeŭ, trebue de observat, că ele nicĭ de cum n'aŭ acea putere care se presupune într'însele. Pentru ce, se întrébă, a tot-puternicia şi bunătatea luĭ D-ḑeŭ trebue să se manifeste necesarminte în afară—în acte de creaţiune, şi apoĭ încă tot-deauna? Pentru ce ele n'ar putea să-şĭ găséscă aplicaţiunea cuvenită în aprofundimele interne a însaşĭ D-ḑeireĭ, când Ea posedă fiinţa cea maĭ complectă şi maĭ desĕvîrşită? Şi omul, de şi într'un ştiut raport e şi el puternic şi bun, nu tot-deauna însă manifestă aceste însuşirĭ numaĭ în afară, dar între acestea tot-deauna găseşte posbil a scóte din ele diferite aplicaţiunĭ trebuincióse pentru viaţa sa internă. Numaĭ atuncĭ s'ar putea şi ar fi de trebuinţă a cere ca a tot-puternicia şi bunătatea luĭ D-ḑeŭ neîncetat să se descopere în creaţiune, când ar fi dovedit, că acésta din urmă formézĕ partea indispensabilă internă şi esenţială a însaşĭ natureĭ D-ḑeeştĭ, şi a proprieĭ Luĭ vieţĭ interne. Dar a afirma acésta—ar însemna a uĭta, că D-ḑeŭ n'are trebuinţă de nimic din afară, fiind singur prin sine deplinătate nesecată a fiinţeĭ şi a tuturor perfecţiunilor, ceea ce susţine cu multă tărie şi Origen. Maĭ drept ḑicênd, acésta ar însemna a pune pe D-ḑeŭ în dependenţă necondiţionată de lume, saŭ a presupune, că fără lume, singur D-ḑeŭ e nepriceput. Tot la aceste neconformităţĭ a arătat între alţiĭ şi *St. Metodie* în scrierea sa: (Περὶ γέννητῶν), combătând părerea luĭ Origen, despre crearea lumeĭ din eternitate [1]).

[1]). Veḑĭ Phot. bibliot. cod. 235 in Patr. curs. compl. graec. T. 103. col. 1140 et 1141.

Dar cu tótă netemeĭnicia evidentă, acéstă opiniune, mulțămită autorităței lui Origen, s'a găsit încă mult timp următori și apărători. Și de aceea nicĭ păstoriĭ bisericeĭ maĭ de pe urmă n'aŭ putut să o tréca cu tăcerea, și să nu dică ceva din partea lor pentru slăbirea și combaterea eĭ. Ceea ce eĭ aŭ vorbit maĭ principal cu acéstă ocasiune a fost că, tot ceea ce e creat, tocmaĭ pentru că e creat din nimic, a provenit în timp și că de aceea, timpul e strein numaĭ de Creator, ĭar la tot ce e creat el aparține esențial și indispensabil. Sf. Atanasie d. e. pune particularitatea distinctivă a creaturilor în aceea, că ele îșĭ aŭ începutul în creare, fiind-că începutul precedéză creatuluĭ [1]). După Vasile cel Mare, scriitorul Facereĭ, de aceea se și exprimă despre făptură: *La început a făcut D-ḑeŭ*, că începutul în chip natural a precedat aceea, ce este de la început [2]). Sf. *Grigore de Nisa*, observând că pentru viața divină nimic nu póte să fie măsură, pentru că nu ea este în timp, ci timpul dela ea, continuă așa: «Iar făptura numaĭ de cât de la óre-care început determinat tinde la scopul séŭ propriŭ, mergênd prin distanțele de timp, așa că, după cum a ḑis unde-va Solomon, se póte vedea începutul eĭ și sfîrșitul și mijlocul».... Și în alt loc: «Creatorul tuturor, întemeind vécurile și locul întrînsele, ca pe o încăpere óre care ce primește în sine ceea ce e creat, deja într'însele crează totul: pentru-că nu se póte ca ceva din ceea ce a venit și a ajuns în ființă prin creațiune, să aĭbă ființă alt-fel, de cât numaĭ în loc și în timp» [3]). După *Ciril al Alexandrieĭ*, tot

[1]). Orat. 2. contr. arian. n. 57.
[2]). In Hæxaemer. homil. 1. n. 5
[3]). Advers. Eunom. lib. I. n. 26.

ceea ce e adus la fiinţă din nefiinţă, necesaraminte e supus schimbărilor şi pentru aceea are început şi tinde către sfîrşit [1]). Şi chiar îngerii, după *Teodorit*, nu sînt fără început saŭ eterni. Căci dacă D-ḑeŭ i-a creat, când a voit, apoi evident, că ei n'aŭ fost tot-deauna, saŭ că a fost véc, în care D-ḑeŭ n'a avut nici un fel de cântători de imne [2]).

Dar mai de-a dreptul şi mai mult de cât alţii s'a ocupat cu cestiunea despre crearea lumei în timp, *Fericitul Augustin*, în vederea diferitelor neînţelegeri şi obiecţiuni. Esenţa a tot ce a ḑis el cu acéstă ocasiune se póte presenta în scurt aşa: eternitatea şi timpul aşa se rapórtă unul către altul, ca fiinţa necreată către fiinţa creată saŭ ḑicênd mai esact, dînsele formézä una şi aceeaşi. De aceea, ceea ce e creat necesarminte e temporal, întocmai ca şi din contra, ceea ce nu e creat necesarminte, e etern. Căci în ce chip eternul póte să fie creat, când El tot-deauna a existat şi există [3])? Şi din contră, creatul în ce chip póte fi netemporal saŭ etern, când el nu exista când-va şi când a început să existe numai după creaţiune [4])? Ast-fel trebue a admite începutul saŭ temporalitatea lumei create, şi cu atât mai necesar a admite acésta, cu cât timpul formézä proprietatea indispensabilă a ei, saŭ însaşi natura ei. Căci ce este timpul, dacă nu diferite schimbări succesive, cărora ne supunem cu necondiţionata necesitate noi toţi şi tótă lumea? Dacă n'ar fi aceste

---

[1]). In Ión evang. lib. I. c. VI. curs. compl. Patr. graec. T. 73. col. 88 confr. Fulgenţiu Ad. Trasimund. lib. II. c. 6.
[2]). In genes. quæst. 4.
[3]). De civit. lib. XII c. 15 n. 2.
[4]). Confess. lib. XI. c. 6. lib XII. c. 30.

schimbări a creaturilor, cu cândul (intervalul) în care ele provin n'ar fi nici însuși timpul [1]). De aceea n'a fost nici de cum timp până la origina creaturilor, ci el s'a arătat numai cu creaturile [2]) pentru care va fi mai exact dacă despre origina lumei în timp ne vom exprima: că D-ḑeŭ a creat lumea nu în timp, ci împreună cu timpul [3]). Dar aci e naturală nedumerirea: în ce chip cel Etern produce temporalul, Cel neschimbabil— ceea ce se schimbă și în acelaș timp rămâne etern și neschimbabil? La acésta Augustin răspunde, că temporalitatea în casul acesta și schimbăciunea cad numai pe partea lumei, creată prin actul de creațiune extern al voinței lui D-ḑeŭ. Ce se atinge de însaș ființa lui D-ḑeŭ, apoi ea rămâne una și aceeaș ființă neschimbată [4]): pentru-că și însaș lumea temporală și întîmplătóre, care din eternitate a existat în mod ideal în mintea și hotărîrea lui D-ḑeŭ, nu se arată în raport către dînsul ca ceva neașteptat și noŭ saŭ apărut numai după unicul impuls întîmplător și trecător al cugetărei și voinței lui D-ḑeŭ [5]). Iar la obiecțiunea veche, ce a făcut D-ḑeŭ până la Crearea lumei, Augustin răspunde ast-fel: «nu voiŭ începe a răspunde celor ce obiectéză, așa, după cum a răspuns odată, se ḑice un om iscusit.... că D-ḑeŭ a pregătit munci veĉnice pentru aceĭa, carĭ îndrăsnesc a încerca adîncimile neaccesibile ale taĭnelor.... Eŭ mai curênd aș mărturisi că nu știŭ, ceea ce nu știŭ, de cât aș

[1]). De civit. lib. XI. c. 6.
[2]). De genes. ad litter. lib V. c. 19. n. 38.
[3]). De civit. lib. XI. c. 6.
[4]). Confess. lib. XIII. c. 37. n. 52.
[5]). De civit. lib. XII. c. 17. n. 2; lib. XI. c. 4. n. 2.

alerga la ingeniosităţi înţepătóre».... Apoi, adresându-se la D-ḍeŭ el ḍice: «fiind-că Tu eşti făcĕtorul şi al timpurilor, apoi cum vorbesc aceĭa, carĭ admit óre-care timp până la crearea ceruluĭ şi a pământuluĭ, că Tu în acest timp înainte de creare n'aĭ făcut nimic?.... Iar fiind-că înainte de crearea ceruluĭ şi a pământuluĭ n'a fost nicĭ timp, apoi e la locul eĭ întrebarea: Ce aĭ făcut Tu atuncea? Fără timp nu se póte cugeta nicĭ *atuncĭ*» [1]).

Intre aceste observăm în trécăt, că tot la acéstă obiecţiune *Grigorie Nazianzul*, a dat următorul rĕspuns maĭ complect: «Mintea D-ḍeéscă (până la crearea lumeĭ) contempla plăcuta strălucire a bunătăţeĭ Sale, şi pe cea cu totul egală splendóre a D-ḍeireĭ întreit luminătóre.... *Inteligenţa* producătóre de lume, afară de aceea, contempla în representaţiunile Sale timpurile lumeĭ formate de Ea, care aŭ fost produse în urmă, dar pentru D-ḍeŭ şi atuncĭ era present [2])».

In fine Sf *Ión Damaschin*, predând în scurt credinţa veche bisericéscă relativ de origina lumeĭ învaţă hotărîtor, că tot ceea ce e creat, tocmaĭ pentru-că e creat e schimbăcĭos şi are început [3]), şi că singur numaĭ D-ḍeŭ, după natură e fără de început [4]), fiind creator a totul, atât a vécurilor, cât şi a tuturor fiinţelor [5]), pentru care şi stă maĭ pre sus de timp [6]).

---

[1]). Confess. lib. XI. c. 12 et. 13.
[2]). Poemat. dogmatic. orat. 3. Vers. 63—69.
[3]). De fid. ortodox. lib I. c. 3.
[4]) Ibid. lib. II. c. 6.
[5]). Ibid. c. 1.
[6]). Ibid c. 3.

§: 12.

Observaţiune asupra opiniunilor falşe mai de pe urmă faţă de origina lumei din eternitate.

Necăutând la învăţătura atât de clară şi puternică a învĕţătorilor vechi ai bisericei despre crearea lumei în timp, aŭ continuat şi continuă a se ivi ómeni, cari înclină în folosul părerei luĭ Origen, despre crearea lumei de D-ḑeŭ din eternitate. In vécurile de mijloc, d. e., teologiĭ scolastici, credeaŭ absolut imposibil ca pe calea teoriilor să pótă demonstra, că lumea a provenit în timp şi de aceea nu găseaŭ nici o nepotrivire în presupunerea, că lumea n'are început şi e creată de D-ḑeŭ din eternitate. Chiar Toma Aquinat, în casul acesta, s'a mărginit numai la ast-fel de propunere, care în urmă a fost în mare întrebuinţare la apus: mundum cœpisse, sola fide tenetur. Iar în timpurile mai din urmă mulţi dintre teologiĭ protestanţi [1]) se daŭ cu totul în partea părerei despre crearea lumei din eternitate, justificându-se între altele că acéstă opiniune n'ar contraḑice nici de cum credinţa veche bisericéscă în D-ḑeŭ—Creatorul lumei, dacă păstrăm strict ideea despre dependenţa vecĭnică a lumei de D-ḑeŭ, ca Creator al sĕŭ. Dar tocmai în aceea şi stă întrebarea, este óre vr'o posibilitate pentru cugetare de a ţinea o distincţiune strictă între D-ḑeŭ, ca creator, şi între lume, ca creatură, dacă se admite crearea lumei din eternitate? Dacă lumea se crează de D-ḑeŭ din eternitate şi prin urmare în puterea ne-

[1]). Şleirmacher, Tfesten etc.

cesităţeĭ interne a însaşĭ natureĭ luĭ D-ḑeŭ, apoĭ acest proces al creăreĭ lumeĭ se póte óre numi creaţiune? Nu se va asemăna el óre maĭ curênd cu naşterea, şi de aceea nu va fi óre lumea, ca fruct al acestuĭ proces, una şi aceeaşĭ după fiinţa Sa, cu D-ḑeŭ care se arată în afară în forme finite şi mărginite? Dacă decĭ lumea în adevĕr e creată de D-ḑeŭ, dacă ea formézĕ opera esternă şi liberă a voinţeĭ creatóre a luĭ D-ḑeŭ; apoĭ póte fi logică óre cugetarea, ca eĭ să nu-ĭ precédă actul creator D-ḑeesc înainte de ce ea a început să existe? Se póte cugeta ca ea să fie coeternă cu D-ḑeŭ, când natura eĭ nu e tot aceea ce e natura luĭ D-ḑeŭ; când ea e întîmplătóre, condiţionată şi schimbăcĭósă; pe când D-ḑeŭ e de sine fiinţător şi neschimbabil? Şi aşa rĕmâne una din douĕ: saŭ admiţênd origina eternă a lumeĭ să renunţăm la ideea despre crearea eĭ şi să ne dăm de partea panteismuluĭ, saŭ ţinênd strict ideea deistică a creaţiuneĭ, odată cu acésta să ne ţinem tare de credinţa, că lumea e creată în timp saŭ odată cu timpul. E decĭ de prisos a maĭ vorbi, că atât învĕţătura revelaţiuneĭ, cât şi cea veche bisericéscă, e cu totul contrară creăreĭ lumeĭ de D-ḑeŭ din eternitate.

§ 13.

Actele separate şi succesive în crearea lumeĭ.

Odată cu crearea lumeĭ în timp, revelaţiunea ne arată şi acte separate, succesive într'însul, prin care se dovedeşte încă şi maĭ mult caracterul eĭ nu etern ci temporal.

Scriitorul facereĭ îşĭ începe scurta sa istorie despre

crearea lumeĭ așa: «la început D-ḑeŭ a făcut cerul și pămîntul, ĭar pămîntul era nevĕḑut și neîntocmit, și întuneric asupra abisuluĭ» (Fac. 1, 1. 2). Aci maĭ întâĭ de tóte, de la sine se naște întrebarea: Ce trebue a înțelege sub cer și pămînt? Scriitorul Facereĭ spunênd despre crearea cerului și a pămîntuluĭ, imediat adauge la acésta: ĭar pămîntul era nevĕḑut și neîntocmit, saŭ neadus în ordine; lucru prin care fără voe ne silește a presupune, că Cerul acela, despre crearea căruĭa s'a amintit, a fost strein de organizare, saŭ că a fost deja cu totul întocmit și organisat. Iar pe de altă parte, continuându-și povestirea despre sórta pămîntuluĭ nevĕḑut și neîntocmit, el arată clar, că din acest pămînt, în urmarea actuluĭ creator a luĭ D-ḑeŭ, aŭ provenit nu numaĭ planeta nóstră pămîntéscă cu tóte ființele sale, ci și tóte cele lalte corpurĭ ale lumeĭ, care formézĕ, după cuvintele luĭ, Cerul (Vers. 8) cu toți luminătorii fixați pe dînsul (Vers. 15). Și una și alta nu ne daŭ óre motiv și temeĭŭ a presupune, că scriitorul Facereĭ subt cerul creat la început a înțeles alt-ceva, de cât cerul vĕḑut, precum și subt pămîntul creat în acelaș timp cu dînsul a înțeles alt-ceva de cât planeta nóstră pămîntéscă? Se întrébă ce decĭ ar fi putut să înțelégă el aicĭ? Că subt pămînt el a înțeles materia primă, din care avea să se producă în urmă tótă lumea sensibilă, acésta este destul de evident din descrierea stăreĭ primitive și a sórteĭ posterióre a pămîntuluĭ creat la început. Nedovedit remâne aci numaĭ aceea, ce a fost anume Cerul creat la început, saŭ ce trebue a se înțelege subt dînsul. Dar dacă se ĭa în băgare de sémă, că cerul aci

se contrapune pământului, iar subt pământ se înțelege substanța materială a întregei lumi sensibile, saŭ ceea ce e tot una, însaşi lumea sensibilă, în faza sa primitivă, apoi, pe cât nouĕ ni se pare, nu va fi nimic nelogic şi arbitrar dacă vom presupune, că scriitorul Facerei, subt cerîul creat la început n'a înțeles alt-ceva, de cât lumea nevĕḑută saŭ spirituală în oposiție cu lumea sensuală, numită de dînsul pământ.—Acéstă presupunere trebue să fie pentru noi mai mult de cât probabilă, dacă ne amintim că şi Apost. Pavel, tot aşa împărțeşte complexul a tot ce există, raportând o parte la cer, iar alta la pământ; şi anume, când învață despre Iisus Christos: *Căci printr'însul s'aŭ zidit tóte, cele ce sînt în cer şi cele de pe pământ, vĕḑute şi nevĕḑute* (Colos. I, 16).

Intr'aceste trebue a observa, că şi mulți părinți şi dascăli vechi ai bisericei, destingeaŭ destul de clar de cerul, creat în urmă (în ḑiua a doua), cerul creat chiar la început, numindu-l de obiceiŭ pe acest din urmă, spre deosebire de cel dintâi, când cer nevĕḑut [1]), când cer, care are natura cea mai fină [2]), când cerul cel de sus [3]), când cerul cerurilor, saŭ cerul deasupra tăriei [4]), de unde singur de la sine se presupune, că odată cu acest cer, aŭ fost create şi pentru populațiunea lui, ființe corespunḑĕtóre, şi anume ființe curat spirituale.

Dacă deci tóte acestea le vom lua în băgare de sémă, apoi va fi fórte la loc şi chiar cuviincios a

---

[1]). Teofil al Antiohiei. Ad. Autol. lib. II. n. 13.
[2]). Vasile cel Mare. Hexaemer. homil. 3. n. 3. homil. 1. n. 5 et 8.
[3]). Teodorit. In genes. comment. quaest. 1. 2 et 3.
[4]). Damaschin, De fide ortodox. lib. II. c. 6. et 2. Tot aşa şi părerea lui Origen. Homil in genes I.

da cuvintelor de la început ale scriitorului Facerei, astfel de sens: la început a creat D-ḑeŭ lumea nevĕḑută saŭ spirituală și lumea vĕḑută saŭ sensibelă, dar numaĭ că acéstă din urmă era încă în stare nevĕḑută și neîntocmită, presentând forma unuĭ abis acoperit de întuneric, saŭ forma uneĭ mărĭ întunecate de liquid incolor, în care tóte elementele, ce aveaŭ să formeze din sine lumea, eraŭ încă cu totul amestecate, nedeterminate și desordonate. Se întrébă, cum decĭ din acéstă stare primitivă a trecut lumea în starea, pe care a primit-o definitiv și o are acum? Ce forme și treptalităţĭ a trecut în desvoltarea și formarea sa până să ajungă în asemenea stare? Și óre singură de sine s'a desvoltat și coordonat, avênd în sine tóte elementele și puterile de concepere, saŭ în cazul acesta neaparat a fost ajutată și de puterea cea maĭ înaltă divină? La tóte acestea scriitorul Facereĭ dă respunsul în cuvintele: «Duhul luĭ D-ḑeŭ se purta pe désupra apeĭ» (Fac. I, 2), și în povestirea sa de maĭ departe despre cele șése ḑile ale creaţiuneĭ (Vers. 3—31).

Duh al luĭ D-ḑeŭ, după observaţia fundată a *Sf. Vasile*, care în casul acesta a urmat părinţilor antecesorĭ luĭ, este numit nu aerul saŭ vêntul, ci Duhul Sfînt, pentru-că în Scriptură nicĭ un fel de Duh nu se numește al luĭ D-ḑeŭ, afară de cel Sfînt, care complectéză prin Sine Treimea divină și fericită. Iar espresiunea: Duhul luĭ D-ḑeŭ se purta pe deasupra apeĭ, conform cu însemnătatea cuvîntuluĭ, aprópe de cea siroebraică, însémnă: încălḑea și însufleţea natura apeĭ, după aseměnarea paséreĭ, care clocește ouĕle, și care comunică celuĭ încălḑit óre-care putere de viaţă, saŭ ceea

ce e tot una, pregătea natura apeĭ pentru naşterea făpturilor [1]). Vrea să ḑică, elementele materiale ale lumeĭ create la început n'aŭ fost lăsate singure de sine în desvoltarea şi formarea lor, ci chĭar de la început aŭ fost puse în atârnare directă şi imediată de acţiunea viŭ făcătóre şi fructiferă a Duhuluĭ Sfînt, numit de scriitorul Facereĭ, purtarea Luĭ pe de asupra apeĭ, adică peste tótă masa fluidă a lumeĭ. Acéstă acţiune a luĭ D-ḑeŭ, după natura sa, nu este tot-una cu actul de creaţiune primitiv, prin care D-ḑeŭ a creat din nimic lumea nevĕḑută şi materia primă pentru lumea vĕḑută, pentru care şi dascăliĭ vechĭ tot-deauna aŭ deosebit creaţiunea maĭ de pe urmă de creaţiunea de la început, din nimic; creaţiunea din urmă constând numaĭ în reformarea (fasonarea) materieĭ creată la început [2]). Cu atât maĭ puţin ea nu trebue să fie amestecată cu actul general al Provedinţeĭ, care se cuprinde în conservare a tot ce e creat saŭ îndreptat cătră un scop determinat. Din contră, trebue a-l recunóşte de acelaş act de creaţiune primitiv; act ce se continuă şi se îndréptă spre a comunica materieĭ primitive formele presupuse şi condiţiunile de existenţă; de óre-ce şi în cazul acesta D-ḑeŭ a lucrat ca Creator, comunicând singur de Sine şi nemijlocit materieĭ prime ast-fel de combinaţiĭ şi forme, puterĭ şi legĭ, care nicĭ odată singure de sine n'ar fi putut să provină dintr'însa. Iar ca urmare

---

[1]). Hexaemer. homil. 2. n. 6. Com. Grig. Nis. In Hexaemer. Patr. curs. compl. graec. T. 44. col. 81. August. confess. lib. XIII. c. 5 Damasc. de fide ortod. lib. II. c. 9.

[2]). Veḑĭ Ipolit. fragm. genes. Apud galand. In. B. Patr. August. De genes. contr. Manich. lib. I. c. 5—7. Damasc. De fide ortod. lib. II. c. 5. Asemenea deosebire întâlnim chĭar şi în una din cărţile V. Test. şi anume în cartea Inţelepcĭuneĭ luĭ Solomon cap. I. v. 14 şi cap. 11 v. 18.

indispensabilă a acesteĭ purtări neobicĭnuite a Duhuluĭ luĭ D-ḑeŭ a fost, că materia primă a lumeĭ s'a pregătit în deajuns ca să pimésckă acea normă şi formă definitivă, pe care a bine-voit D-ḑeŭ să ĭ-o comunice în curgere de şése cercurĭ de timp, comparativ ne îndelungate, circumscrise de scriitorul Facereĭ în limitele de séră şi de diminéţă, numite ḑile.

Şi anume, după arătarea luĭ, în prima din aceste ḑile, D-ḑeŭ a produs lumina, cum şi despărţirea tuturor elememtelor capabile de lumină, de elementele streine de ea. In ḑiua a doua s'a făcut aceeaşĭ despărţire între acele mase de apă, care aveaŭ să se rădice de la pămînt spre spaţiul ceresc şi între o masă de apă care avea să formeze planeta nóstră, din care a urmat tăria saŭ cerul vĕḑut. În ḑiua a treĭa pe însaşĭ planeta nóstră s'a făcut despărţirea apeĭ de masa compactă de pămînt, după care s'a arătat marea şi uscatul, şi regnul vegetal. În ḑiua a patra s'a produs definitiv organisarea corpurilor şi pe firmamentul ceresc, fiind-că în acéstă ḑi după porunca luĭ D-ḑeŭ, s'a arătat pe dînsul sórele, luna şi tóte cele-l-alte corpurĭ cereştĭ. În ḑiua a cincea s'a făcut peştiĭ pentru locuirea în ape şi paserile în aer. Iar pentru locuirea uscatuluĭ, în ḑiua a şésea s'aŭ făcut diferite animale şi la sfîrşit omul, destinat a fi stăpân peste tóte. Cu ḑiua a şésea s'a terminat creaţiunea; şi în ḑiua a şéptea, D-ḑeŭ s'a odihnit de tóte lucrările sale, adică a încetat de a crea (Fac. 2, 2. 3.).

§ 14.

Însemnătatea istorică a espunerilor lui Moisi despre origina şi formarea lumeĭ.

Iată în esenţă tótă istoria luĭ Moisi despre origina primitivă şi despre formarea treptată şi succesivă a lumeĭ! Istorie fórte scurtă, dar în acelaşĭ timp fórte de mare însemnătate şi de bogat cuprins Despre origina lumeĭ nevĕdute, în ea se aminteşte numaĭ ca în trécăt,—ceea ce, după opiniunea dascălilor vechĭ aĭ bisericeĭ [1]), se esplică prin temerea din partea luĭ Moisi, ca nu cum-va prin descrierea maĭ clară şi maĭ complectă a lumeĭ spirituale, să dea pretext Iudeilor dispuşĭ spre cele trupeştĭ, de a nu o deifica. Ce se atinge însă de lumea vĕdută saŭ sensibilă, la descrierea căreea scriitorul Facereĭ a întors o deosebită atenţiune, apoĭ despre acésta sînt comunicate aci cunoştinţĭ fórte însemnate şi cu meḑ. Ce e dreptul, aceste cunoştinţĭ din punctul de vedere al ştiinţelor naturale sînt departe de a fi complecte şi detailate, dar nu trebue să uĭtăm scopul principal pe care l'a avut aci scriitorul Facereĭ. Scopul luĭ n'a fost, ca să dea ómenilor cunoştinţa pămîntuluĭ saŭ cunoştinţa lumeĭ, ci ca să-ĭ înveţe credinţa în D-ḑeŭ, ca adevĕrat şi singur Creator al lumeĭ întregĭ şi a genuluĭ omenesc. In raport decĭ cu acest scop, istoria fiinţăreĭ lumeĭ propuse de scriitorul Facereĭ, trebue să fie recunoscută ca fórte suficientă. Pentru-că aci după cum am vĕḑut, nu numaĭ s'a arătat în genere că D-ḑeŭ a

[1]). De esemplu *Chrisostom.* In genes. Homil 2. n. 2. *Vasil. cel Mare* Hexaemer homil 1. n. 5. *Teodorit.* In genes. qaest. 2.

creat la început materia primă a lumeĭ, şi Insuşĭ cu puterea Sa a pregătit-o ca să producă dintr'însa lumea, ci în trăsurĭ principale şi esenţiale sînt notate anume procese saŭ trepte ale fiinţeĭ, prin care sub acţiunea nemijlocită a luĭ D-ḑeŭ, neîntrerupt şi succesiv a trecut materia lumeĭ, până când în fine n'a ajuns acea limită definitivă, pe care ĭ-a fost designată de D-ḑeŭ; până când adică, în anumite cercurĭ de timp nu s'a format regnul neorganic, organic, animal şi în fine omul. Tot acésta, negreşit, e de ajuns, pentru a chema în sufletul credincĭos icóna clară despre D-ḑeŭ Creatorul,—icóna nu numaĭ despre aceea că El a creat totul din nimic, dar şi ce anume şi când El a creat, saŭ cu ce a început El saŭ cu ce a terminat creaţiunea Sa.

Dar aci ne întâlnim cu urmĕtórea nedumerire care abate din cale pe mulţĭ exegeţĭ: cum trebue să se privéscă istorisirea luĭ Moisi despre evenimentele particulare şi separate ale creăreĭ lumeĭ? Presintă óre el o istorie cu totul reală, exactă şi ştîntă în mers real a lucrurilor, care s'a sĕvîrşit de mult în desvoltarea şi formarea lumeĭ? Saŭ el presintă numaĭ o grupare liberă a faptelor posibile şi maĭ mult saŭ maĭ puţin probabile a creaţiuneĭ lumeĭ, culésă numaĭ pentru ca să înfăţoşeze într'o formă maĭ vĕḑută ideea sa despre D-ḑeŭ creatorul lumeĭ? Dar dacă se ĭa în consideraţiune că scriitorul Facereĭ a avut un singur scop, şi anume ca să deştepte şi să întăréscă credinţa în D-ḑeŭ ca Creator al lumeĭ, apoĭ nu va fi maĭ convenabil a ne înclina pe partea presupunerĭĭ din urmă? A rĕspunde la acéstă nedumerire nu e greŭ, numaĭ trebue maĭ dinainte a esclude cu totul de aci ideea

ce se colpórtă, cum că în Scriptură elementul religios şi inspirat îl formézĕ esenţialminte numaĭ singură credinţa; ĭar ce se atinge de istorie, cum-că ea aci nu este de cât numaĭ un element lateral, întîmplător şi pe lângă acésta curat omenesc. Cum că ast-fel de idee e stranie şi nicĭ de cum la locul eĭ, acésta o arată evident însaşĭ Scriptura, în care credinţa şi istoria sînt aşa de strîns unificate şi aşa dicênd, întreţesute între sine, că formézĕ împreună o unitate nedespărţită. Invĕţătura credinţeĭ aci tot-deauna se complectézĕ, se esplică şi se justifică de istorie, ĭar istoria la rîndul sĕŭ primeşte adevĕratul sĕŭ sens şi însemnătate în invĕţătura credinţeĭ. De aceea, a atenta la veritatea nedubiósă saŭ la caracterul revelat al istorieĭ biblice, acésta ar însemna a atenta şi la veracitatea nedubiósă saŭ divină a învĕţătureĭ de credinţă cuprinsă în Scriptură. Dacă decĭ acéstă observaţie are putereă şi însemnătatea sa în raport cu tótă partea istorică a Scriptureĭ, apoĭ cu atât maĭ mult trebue să aĭbă loc în raport cu istoria luĭ Moisi despre crearea lumeĭ, care este departe de a fi aceea, ce este istoria obicĭnuită, fiind-că ea de şi se rapórtă la trecut, dar e atât de îndepărtată de orĭ-ce observaţiune şi esperienţă omenéscă, ca şi însuşĭ viitorul îndepărtat. E de cugetat, óre, că scriitorul Facereĭ, neprimind de la D-ḑeŭ, nicĭ un fel de altă însuflare de cât însuflarea de a da ómenilor în forma gólă acel adevĕr, că El a creat cerul şi pământul; că ar fi început singur de la sine să formeze şi să predea şi altor o istorie necunoscută pentru nimenĭ dintre ómenĭ despre crearea lumeĭ, conducêndu-se în casul acesta numaĭ de imaginaţiunĭ personale, saŭ de tradiţiunĭ vechĭ, cari n'a-

veaŭ dreptul la o încredere absolută? Dar dacă s'ar și admite acésta, apoĭ ĭarăși se póte óre, că însuși scriitorul Facereĭ din ĭubire către adevĕr să nu amintéscă el direct despre acésta, saŭ să nu dea prin ceva să se observe acest lucru? Intre acestea El absolut prin nimic nu dă nu numaĭ temeĭŭ dar nicĭ motiv la asemenea presupunere. Cu ce tărie și încredințare a început el cuvîntarea sa despre aceea, că D-ḑeŭ a creat cerul și pămîntul; și exact în același Spirit el continuă povestirea sa de maĭ departe despre evenimentele separate și particulare ale creațiuneĭ lumeĭ. Și în ce Spirit și ton e predată acéstă povestire, începênd de la crearea lumeĭ până la crearea omuluĭ, esact în același gen este conținută istoria întreguluĭ neam omenesc, cu deosebire a poporuluĭ ales de D-ḑeŭ. Pretutindenea este una și aceeași siguranță în adevĕrul evenimentelor comunicate, ca evenimente reale și istorice, și pretutindenea este una și aceeași dorință de a produce și în alțiĭ aceeași siguranță. De aceea, dacă nu se póte discuta caracterul istoric al întregeĭ istoriĭ a luĭ Moisi de după crearea lumeĭ, apoĭ, negreșit, nu e nicĭ un temeĭŭ de a scóte acest caracter și de la povestirea luĭ despre crearea lumeĭ, și acésta cu atât maĭ mult că istoria luĭ Moisi ḑespre crearea lumeĭ formézĕ basa și órecum sĕmînța internă a întregeĭ luĭ istoriĭ de maĭ departe, care are scopul de a întări în Evreĭ credința într'un singur adevĕrat D-ḑeŭ creator al lumeĭ. Dacă și însuși Moisi s'ar fi îndoit în realitatea istorică a povestireĭ sale despre creare în timp de șése ḑile, și tot acea îndoĭală ar fi predat-o evreilor, atuncĭ tóte instrucțiunile luĭ față de Creatorul lumeĭ, ar fi putut

să se pară pentru dînşii puţin convingĕtóre, avêndu-se în vedere extrema lor înclinare spre idololatrie. Atunci s'ar fi arătat puţin convingĕtóre şi necesară pentru viaţă şi însaşi porunca despre facere în timp de şése ḑile şi despre ḑiua a şéptea a Sâmbetei, fiind-că acéstă poruncă a fost pusă de Moisi în coincidenţă directă cu aceea, că şi Insuşi D-ḑeŭ a creat în şése ḑile, ĭar în ḑiua a şéptea s'a odihnit de lucrurile sale, binecuvîntându-o şi sfinţindu-o (Eşir. 20, 9—11).

Cu tóte acestea, după cum se ştie, nicĭ unul dintre comentatoriĭ vechĭ aĭ Iudeilor, n'aŭ esprimat îndoĭală în caracterul divin al istorisireĭ luĭ Moisi, despre crearea lumeĭ în timp de şése ḑile, şi toţĭ (afară de Filon comentatorul alegoric) ĭ-aŭ admis însemnătatea de istorie reală autentică.

Tot acelaşĭ lucru se póte ḑice şi relativ, dacă nu de toţĭ, apoĭ cel puţin, de ceĭ maĭ renumiţĭ păstorĭ şi dascălĭ aĭ bisericeĭ creştine, carĭ s'aŭ atins într'un mod saŭ altul de istoria luĭ Moisi despre crearea lumeĭ. După cum se ştie, *Climent al Alexandrieĭ* [1]), şi *Origen* [2]), urmând luĭ Filon [3]), povestirea luĭ Moisi despre crearea lumeĭ, aŭ privit'o numaĭ ca o descriere alegorică a aceluĭ adevĕr neîndoelnic, că D-ḑeŭ este Creator tuturor lucrurilor. *Augustin* a escelat în alegerea între esplicaţiunea alegorică şi istorică a creaţiuneĭ în timp de şése ḑile, când ţinêndu-se în unele locurĭ de părerea, că D-ḑeŭ de odată, fără nicĭ un fel de intervale a creat totul, şi că, de aceea ḑilele

[1]). Strom. lib. VI, 16.
[2]). De princip. lib. IV, n. 16.
[3]). De opificio mundi.

denotă numaĭ momentele saŭ intervalele imaginare succesive în raport cu cunoştinţa maĭ mult saŭ maĭ puţin clară despre ceea ce s'a creat de îngerĭ [1]), când în alte locurĭ înclinând a admite ḑilelor creaţiuneĭ o însemnătate reală istorică, dacă nu în sensul, ḑilelor ordinare, apoĭ cel puţin de perióde de timp nedeterminate [2]).

Dar odată cu acésta noĭ ne întîlnim cu un şir întreg de ceĭ maĭ renumiţĭ părinţĭ şi învĕţătorĭ aĭ bisericeĭ, carĭ susţin pe faţă şi cu tărie înţelegerea istorică saŭ literară a creareĭ lumeĭ în timp de şése ḑile predată de Moisi. Deja primul tîlcuitor creştin al eĭ, sf. *Teofil al Antiohieĭ*, de şi în esplicaţiunea sa adesea orĭ alérgă, când la sensul alegoric, când la cel moral [3]), însă neîndoindu-se în faptele creaţiuneĭ, descrise de Moisi, admite realitatea evenimentelor istorice, care s'aŭ sĕvîrşit neîntrerupt şi succesiv după voinţa luĭ D-ḑeŭ în lume, şi în cele şése ḑile, între care Moisi repartisază aceste evenimente, admite ḑile ordinare, care a corespuns cu sĕptămâna maĭ din urmă, din care ḑiua a şéptea la Evreĭ a luat numele de Sâmbătă, ĭar în tot némul omenesc a devenit cunoscută sub numele de ḑiua a şéptea [4]). N'a fost contra uneĭ ast-fel de înţelegerĭ a celor şése ḑile a luĭ Moisi nicĭ *Ipolit*, care a învĕţat, că «orĭ-ce ar fi creat D-ḑeŭ în ḑiua dintâĭŭ, a creat

[1]). Contr. advers. leg. et profet. lib. I. c. 8. De genes. adlit lib. V. c. 3. n. 6; lib. IV. c. 23 et 33 n 52. De genes ad lit. imperfect. c. 7.

[2]). De genes. contr. manich. lib. I. c. 14. n. 20.

[3]) D. ex. în primele treĭ ḑile ale creaţiuneĭ el vede chipul Treimeĭ, Tatălui, Cuvîntuluĭ şi Inţelepcĭuneĭ; în apariţiunea plantelor în ḑiua a treĭa—chipul învieriĭ viitóre, ĭar în sóre şi în lună, create în ḑiua a patra—chipul luĭ D-ḑeŭ, care dă lumină omuluĭ, şi a omuluĭ, care are trebuinţă de lumina D-ḑeéscă, etc.

[4]). Ad. Autholic. lib. II. n. 12—23.

din nimic; cele-l-alte ḑile însă a făcut nu din nimic, ci a organisat din ceea ce a creat în ḑiua dintâiŭ» [1]). Aceeaşĭ trebue a ḑice şi faţă de *Sîntul Atanasie*, care predă înscurt istoria luĭ Moisi despre crearea lumeĭ aşa: «Tótă făptura vĕḑută e creată în şése ḑile: şi în ḑiua dintâi a creat lumina pe care D-ḑeŭ a numit-o ḑi, în a doua a creat tăria, în a treĭa—D-ḑeŭ adunând la un loc apele, a arătat uscatul şi a produs din el diferite producţiunĭ, în ḑiua a patra a creat sórele, luna şi tótă mulţimea de stele, în ḑiua a cincĭa a creat animalele de mare şi pasĕrile din aer, în a şésea a creat patrupedele care trăesc pe pământ, şi în fine—pe om» [2]).

Dar cea maĭ mare atenţiune merită apreciarea asupra acestuĭ obĭect, a Sf. Vasilie cel Mare, autorul comentariuluĭ celuĭ maĭ însemnat şi expres la cele şése ḑile. Aci autorul se sileşte a cuprinde cât maĭ larg posibil şi a pătrunde câţ maĭ adînc sensul povestireĭ luĭ Moisi despre creaţiune, folosindu-se pentru acest scop cu o rară iscusinţă atât de puterea proprieĭ sale ingeniosităţĭ şi profunḑimĭ de cugetare, cât şi de un fórte însemnat capital de cunoştinţĭ naturale contimporane luĭ; dar pe lângă tóte acestea el pretutindenea şi tot-deauna se ţine fórte strict de sensul literal şi istoric, nepresupunênd chĭar nicĭ aceea, cum că Moisi ar fi spus despre creaţiune ceva, ce n'ar fi în totul conform cu realitatea, de şi el în acelaş timp ar fi putut să nu spună ceva în deajuns saŭ să tacă [3]). In deosebĭ e însemnat

---

[1]). In Genes. 1, 6.
[2]). Contr. arian. orat. 2. n. 19.
[3]). In Hexaemer. homil I. n. 7.

următorul luĭ raţionament despre însemnătatea ḑilelor creaţiuneĭ. Prevenind, în vederea povestireĭ luĭ Moisi despre ḑiua dintâiŭ, obecţiunea: cum a putut să se facă atuncĭ ḑiua, când nu era încă sórele, sf. Vasile scrie: «acum după crearea deja a sóreluĭ, ḑiua este luminarea aeruluĭ de sóre, când el luminéză deasupra emisfereĭ pământuluĭ; ĭar nóptea este acoperirea pământuluĭ cu întuneric, când se ascunde sórele. Dar atuncĭ se făcea ḑiua şi urma nóptea nu după mişcarea solară, ci pentru că lumina creată la început, într'o măsura hotărîtă de D-ḑeŭ, când se împrăştia, când ĭarăşĭ se strîngea». Oprindu-se apoĭ la cuvintele: şi a fost séră şi a fost dimineaţă, *ḑiua întâiŭ*, el continuă: «Proorocul înţelege continuarea ḑileĭ şi a nopţeĭ, dar n'a dat numele ḑileĭ şi nopţeĭ, ci a dat numirea numaĭ la aceea ce a preponderat. Acelaş obicelŭ îl găseştĭ şi în tótă scriptura, adică la măsurarea timpuluĭ se numĕră ḑilele, ĭar nu la un loc şi nopţile cu ḑilele» Esplicând maĭ departe, pentru ce Moisi numeşte ḑiua întâĭ una, între altele vorbeşte aşa: «Moisi ca cum ar fi vorbit ast-fel: măsura de 24 césurĭ este continuarea uneĭ ḑile, saŭ întórcerea ceruluĭ de la un semn ĭarăş la acelaş semn se săvîrşeşte într'o ḑi; de aceea fie-care dată, când de la întórcerea solară sosesţe în lume séra şi diminéţa, periodul acesta se săvîrşeşte într'un timp nu maĭ mare de cât numaĭ în curgere de o ḑi» [1]). In alt loc la obecţiunea: pentru ce în ḑiua a patra a fost creat sórele, spre a lumina pământul şi a hotărî ḑilele, când deja maĭ înainte a fost lumină şi aŭ fost ḑile, Sf. Vasile răspunde ast-fel: «priveşte, Moisi n'a espri-

[1]) In Hexaemer. homil II. n. 8.

mat în deajuns, ceea ce a voit prin cuvîntul: *a lumina*. Căcĭ el a ḑis: *a lumina*, în loc de a fi luminat. Iar acésta nicĭ de loc nu contra-ḑice ceea ce s'a ḑis deja despre lumină. Atuncĭ s'a făcut însaș natura luminei, ĭar acum se pregătește acest corp solar, pentru-ca el să servéscă de car pentru lumina care a fost creată la început. Una este focul, și alta luminătorul; unul are putere de a da lumină, ĭar altul e construit, ca să lumineze, cuĭ trebue....[1]). *Să fie,* s'a ḑis (*despre* luminătórele cerești) și *spre ḑile* nu pentru ca să facă ḑiua, ci pentru ca să le conducă, căcĭ ḑiua și nóptea aŭ fost înainte de crearea luminătórelor. Acésta ne-o arată și cuvintele psalmuluĭ: *Pus-aŭ sórele spre stăpânirea ḑilei, luna și stelele spre stăpânirea nopței»* (Psalm 135, 8. 9)[2]).

După esemplul luĭ Vasile cel Mare aŭ scris esplicațiunĭ la cele șése ḑile încă *Sf. Ambrosie al Mediolanuluĭ* și *Grigore al Niseĭ*, dintre carĭ cel dintăiŭ a urmat aprópe literar în punctele principale și esențiale pe Sf. Vasilie [3]), ĭar cel din urmă, după cum singur observa despre sine s'a condus de scopul ca să complecteze ceea ce nu s'a ḑis de Vasilie, și în acelașĭ timp «să păstreze sensul literal a tot ce s'a scris (de către Moisi), și cu litera a împăca vederile naturaliste»[4]). In sens istoric și literar a esplicat cele șése ḑile în primele sale omiliĭ la cartea facereĭ sf. *Ión Hrisostom*, după cuvintele căruĭa «noĭ fiind învețațĭ de sf. Duh prin gura fericituluĭ Prooroc (Moisi), putem să știm ce

[1]). Ibid. homil. 6. n. 2.
[2]). Ibid. n. 8.
[3]). Hexaemer. lib. 1. c. 10. n. 36—38.
[4]). Hexaemer. sub fin.

făpturĭ aŭ fost create în ḑiua dintăiŭ, şi care—în celel-alte ḑile, şi în ce s'a esprimat condescendenţa iubitorului de ómenĭ D-ḑeŭ. Căcĭ mâna luĭ cea a Totputernică şi infinita înţelepcĭune ar fi putut şi într'o singură ḑi să creeze totul, şi ce (ḑic), într'o singură ḑi, chĭar şi în clipa cea maĭ scurtă, dar întru cât nu pentru trebuinţa sa a creat ceva, ci numaĭ din ĭubirea de ómenĭ şi bunătate a creat totul, apoĭ şi în părţi a creat, şi despre făpturile create a dat învĕţătură clară şi pentru noĭ prin fericitul Prooroc» [1]).

Tot în acelaşĭ sens aŭ înţeles istoria creaţiuneĭ celor şése ḑile Sf. *Epifaniŭ* [2]), *Fer. Teodorit* [3]) şi Sf. *Ión Damaschin* [4]). Eĭ toţĭ se ţin tare de convingerea, că tóte făpturile aŭ provenit în acea ordine anume ĭar nu în alta, adică în acele ḑile anume, ĭar nu în altele, după cum acésta se descrie la Moisi, şi că aceste n'aŭ fost închipuite numaĭ, ci cercurĭ de timp reale şi determinate, care conrespundeaŭ cu ḑilele nóstre de acum.

După cele ḑise nu-ĭ greŭ de vĕḑut, că de şi biserica veche n'avea ocasiunea să-şĭ esprime pretutindenea cuvîntul sĕŭ hotărîtor relativ de povestirea luĭ Moisi despre crearea celor şése ḑile, dar privirea principală şi dominantă între păstoriĭ eĭ a fost, că acésta cuprinde nu alegoriĭ, ci istoria reală şi autentică a creaţiuneĭ lumeĭ, şi că sub ḑile aci se înţeleg nu ḑile închipuite numaĭ, ci reale şi autentice. Acéstă privire a

---

[1]). In Genes. homil. 3. n. 3.
[2]). Advers. haeres. lib. II. haeres. 65. n. 4.
[3]). In Genes. quaest. 22.
[4]). De fide ortod lib. II. c. 7.

continuat să se păstreze şi până acum se păstréză nu numaĭ în biserica de rĕsărit dar şi în cea de apus.

§ 15.

Netemeĭnicia metodului posterior de esplicare alegorică a celor şése ḑile ale luĭ Moisi.

Totuşĭ, necăutând la tóte acestea, în lumea protestantă, de odată cu ridicarea ştiinţelor naturale la apus, a apărut, ĭar în secolul al XVIII-a, s'a întărit şi în parte şi acum continuă să susţină cu totut alt metod de înţelegere şi esplicaţie a povestireĭ luĭ Moisi despre cele şése ḑile ale creaţiuneĭ, şi anume metodul alegoric, care clatină chĭar în temelia sa caracterul, şi sensul istoric al eĭ. După acest mod de înţelegere în povestirea luĭ Moisi este sigură şi neîndoelnică acea idee dogmatică importantă, care se cuprinde într'însa, anume că D-ḑeŭ este creatorul a tóte, că tóte făpturile la origina lor pe tóte treptele desvoltărilor aŭ atârnat de activitatea lucrătóre a luĭ D-ḑeŭ. Ĭar ce se atinge de forma esternă a povestireĭ în care e îmbrăcată acéstă idee, apoĭ acésta este o lucrare curat personală a autorului, care s'a folosit liber pentru personificarea ideeĭ sale de acele conştiinţĭ naturale fórte imperfecte carĭ eraŭ în timpul sĕŭ, şi n'are nimic comun cu evenimentele reale, care aŭ avut loc la crearea lumeĭ, şi decĭ ea presintă nu maĭ mult de cât o alegorie saŭ un mit.

Se întrébă, pe ce s'a întemeĭat o ast-fel de privire la povestirea luĭ Moisi despre crearea lumeĭ? Ea s'a basat în parte pe însaşĭ forma externă a acesteĭ povestirĭ, care se părea prea poetică, fiind-că în ea D-ḑeŭ se descrie ca adresându-se necontenit către cine-va cu

poruncile și dispositiunile sale; în timp ce singură voința lui era deajuns pentru producerea și formarea lumei. Mai mult însă și mai des de cât tóte pentru justificarea sa, ea se referă la faptul, că în acéstă istorisire s'ar cuprinde neconformități positive, nu numai nejustificate de științele naturale, dar care stau în contradicere directă cu dînsa. Așa d. e. aci se dice, că lumina a fost creată și s'a făcut diua și nóptea mai înainte de a se arăta isvorul ei—sórele, saŭ că plantele aŭ crescut până a nu fi sóre și fără sóre, saŭ că pământul cu tóte făpturile sale variate și nenumărate s'aŭ format în curgere de șése dile, în timp ce după datele presentate de geologie, aŭ trebuit să se ceară pentru acésta fórte și fórte multe perióde lungi de timp.

Dar ce se atinge de forma óre-cum poetică a povestirei lui Moisi, apoi evident, că ea în modul de vedere mai sus arătat formézā numai un pretext, iar nu o basă saŭ o cauză reală. Pentru-că dacă le-ar fi adevărată credința în D-deŭ Creatorul lumei, care a creat nemijlocit nu numai materia lumei, dar care a organisat cu aceeași nemijlocire creativă din acéstă materie și lumea de față, dacă ar fi aceeași credință în realitatea actelor creative descrise de Moisi la formarea lumei, atunci forma povestirei lui n'ar putea de loc să se pară curat formă poetică, saŭ lucrare a fantasiei arbitrare poetice. Principalul aci se cuprindea în neconformitățile istorice saŭ naturalistice presupuse, care silesc să se vadă în povestirea lui Moisi nu istorie ci alegorie saŭ mit. Dar ce fel aŭ fost aceste presupuneri? Fost-aŭ ele óre de bună credință, și se basaŭ ele óre pe știința esactă și tare a însași ființei obiectului? Saŭ

ele eraŭ cu totul arbitrare şi decurgeaŭ numaĭ dintr'o atracţiune órbă de a lucra contra a tot ce e revelat? La acésta ne daŭ un rĕspuns cu totul satisfăcĕtor mulţĭ dintre naturaliştiĭ maĭ însemnaţĭ posteriorĭ carĭ pe basa datelor sigure şi cu destulă evidenţă arată că tóte reproşurile anterióre aduse povestireĭ luĭ Moisi pentru neconformităţile cu ştiinţele naturale nu cuprind în sine nimic raţional şi serios, şi servesc din contra ca o afişare a neştiinţeĭ acelora, carĭ s'aŭ hotărît să le facă; căcĭ povestirea luĭ Moisi în punctele principale şi esenţiale îşĭ găseşte o justificare şi o confirmare complectă, în presupunerile şi deducţiunile ştiinţelor naturale posterióre. Iată d. ex. ce scrie cu acéstă ocasiune renumitul geolog *Marcel de Seres* (în scrierea sa: cosmogonia luĭ Moisi): «Pentru mintea liberă de prejudecăţĭ trebue să fie mângâitor a se convinge, cât de multă necunoştinţă cât de multă nedreptate a fost în învinuirea, pronunţată, de uniĭ filosofĭ aĭ secolilor din urmă contra cărţeĭ, pe care din punctul de vedere al ştiinţeĭ timpuluĭ lor eĭ n'aŭ putut s'o înţelégă în deajuns. Deducţiunile ştiinţelor naturale ale timpuluĭ noŭ aŭ arătat că istorisirea luĭ Moisi despre creaţiune, se găseşte într'un acord maĭ complect cu faptele geologice, de cât acele sisteme care aŭ fost inventate de minţile strĕlucitóre» [1]). Acéstă părere aŭ împărtăşit-o în totul şi alţĭ naturaliştĭ însemnaţĭ d. e. *Shubert* [2]) *Bucland* [3]), *Shranc* [4]) şi *Viseman* [5]), care

[1]). Veḑĭ Aug. Bost, geologie în raporturile cu revelaţiunea, în Boulet. theol. Mai. 1863. p. 113.
[2]) Geschichte der natur. Erlangen. 1835.
[3]). Geologie. Neuchat. 1838.
[4]). Hexaemeron. Augsburg. 1829.
[5]). Discurs asupra raporturilor între ştiinţă şi religiunea revelată. Paris. 1848

consideră cunoștințele naturale esprimate în povestirea luĭ Moisi atât de înalte și perfecte după timpul sĕŭ, că lor li se părea greŭ de a esplica origina lor fără participarea divină.

Și e de însemnat, că cu cât maĭ departe se mișcă succesele științelor naturale, cu atât maĭ mult se observă concordia saŭ armonia între povestirile luĭ Moisi despre crearea lumeĭ și deducțiunile exacte ale științelor naturale, și odată cu acésta se dovedește faptul, că acéstă povestire nu este alegorie ci istorie reală și autentică. In timpul de față cunoscĕtoriĭ maĭ mult saŭ maĭ puțin esperimentați aĭ științelor naturale deja numaĭ socot ca neconformitate în povestirile luĭ Moisi faptul că lumina a provenit înainte de aparițiunea sóreluĭ pe cer, pentru-că presupunerea despre existența lumineĭ în formă îmbucătățită până la concentrarea sa în sóre nu stă nicĭ într'o contradicere nicĭ cu teoria de maĭ înainte a scurgereĭ (lumineĭ), nicĭ cu teoriele posterióre a origineĭ lumineĭ,—teoriele învăluireĭ și mișcărilor eteruluĭ. Asemenea nu se socóte ca o neconformitate din punctul de vedere al științelor naturale nicĭ faptul, că până la concentrarea lumineĭ în sóre ar fi putut să provină din mișcarea rotativă a maselor lumești, un anumit gen de flux și reflux al lumineĭ, din care a provenit ceva asemĕnător cu aceea ce în urmă a început să se numéscă ḑi și nópte. De asemenea nu vĕd din punct de vedere fisic nimic necomform saŭ neposibil în acea presupunere, că plantele ar fi putut să provină fără sóre existând numaĭ lumina împrăștiată dar neconcentrată, după cum acésta se descrie la Moisi. Totuși acestea, independent de tóte a-

cestea, în descoperirile şi resultatele posterióre ale ştiinţelor naturale, şi cu deosebire ale Geologiei şi ale Paleontologiei, se găsesc multe lucruri care cuprind în sine confirmarea directă a povestirei lui Moisi despre crearea lumei în tóte trasurile ei principale şi esenţiale. Aşa, din ele se vede evident şi pipăit, că, conform cu povestirea lui Moisi, pământul există nu din eternitate ci a provenit în timp, pentru-că descoperirile geologice arată un şir întreg şi lung de trepte saŭ forme pe care a trebuit să le trécă şi în fapt le-a trecut pământul, până când n'a ajuns în acea formă şi posiţiune în care se arată acum. Afară de acésta, cosmogoniştii ceĭ maĭ noĭ admit ca cea maĭ probabilă ipotesă a originei lumei teoria lui Cant şi Laplace despre formarea lumei din materia gaḑósă, ĭar geologii socot maĭ mult de cât probabilă presupunerea, că pământul în primele timpuri se găsea în stare fluidă. Nu acelaş lucru întâlnim óre şi la Moisi, când el ḑice: «întunerecul (era) deasupra abisului şi Duhul lui D-ḑeŭ se purta deasupra apelor.... şi a ḑis D-ḑeŭ: să fie tărie în mijlocul apei, şi se despartă apa de ape, şi a creat D-ḑeŭ tăria, şi a despărţit apa care e sub tărie, de apa care este deasupra tăriei» (Fac. 1. 2. 6. 7)? Aci particularitatea însemnată este numaĭ aceea, că agentul principal în formarea primitivă atât a lumei întregi, cât şi în deosebi a pământului, se presintă nu óre-care putere fisică saŭ mecanică, ci Insuş Duhul lui D-ḑeŭ saŭ Insuş D-ḑeŭ.

In fine în ştiinţa geologică se recunóşte de nedubiósă şi nediscutabilă acea posiţiune, că natura pământului în timpul desvoltărei şi formărei sale, trecênd

diferite trepte, a păzit în cazul acesta o gradaţiune ridicându-se de la forma fiinţeĭ maĭ puţin perfectă către cea maĭ perfectă, de la fiinţa neorganică la cea organică saŭ vegetală şi animală, până când în fine ş'a ajuns culmea sa în om, care s'a arătat cu resturile sale mortale numaĭ în straturile cele maĭ superióre ale globuluĭ pămîntesc. Nu tot acelaş lucru óre a învĕţat şi Moisi, când zice că D-ḑeŭ maĭ întâĭ a creat regnul neorganic, apoĭ cel organic, vegetal şi animal, ĭar la sfîrşit a fost creată şi coróna făptureĭ pămînteştĭ—omul, destinat a fi stăpânul pămîntuluĭ?

§ 16.

Observaţie motivată de óre-care neînţelegerĭ între povestirea luĭ Moisi şi ipotezele geologice posterióre relative la mersul succesiv în formarea pămîntuluĭ.

Intre altele trebue de observat, că sînt unele datalĭ în cari ipotezele posterióre ale geologilor nu coincid pe cât se pare nicĭ de cum cu povestirea luĭ Moisi despre momentele separate şi succesive în origina şi formaţiunea pămîntuluĭ cu tóte fiinţele sale. Aşa, după povestirea luĭ Moisi, fiinţele s'aŭ creat cu o ḑi maĭ în urma plantelor, şi apoĭ atât plantele cât şi animalele se represintă ca provenite numaĭ în anumite ḑile. Dar după ipotezele geologilor, animalele aŭ trebuit să provină în acelaşĭ timp cu plantele, şi apoĭ, atât plantele cât şi animalele aŭ trebuit să provină nu în acelaşĭ period determinat, ci în multe perióde succesive, în care ele aŭ trebuit să se supună diferitelor

metamorfoze până la primirea formeĭ definitive, cea ce se confirmă prin resturile de animale, care se întâlnesc la un loc cu resturile de plante, şi pe lângă acea, care se întâlnesc preste tot locul într'un lung period de formaţiunĭ geologice saŭ straturĭ, începênd de la cele maĭ adîncĭ şi până la cele maĭ deasupra [1]). Afară de acésta, pe când scriitorul Facereĭ numeşte ḑile acele cercurĭ de timp, în cari s'aŭ făcut plantele şi animalele, precum şi formele de fiinţe neorganice, geologiĭ din contră légă aceste cercurĭ cu stratificările geologice, carĭ aŭ cerut, după opiniunea lor, fórte mult timp pentru formarea lor, şi le prefac în perióde lungĭ de miĭ de anĭ.

Dar se întrébă, sîntem óre noĭ în drept de a cere, ca istorisirea luĭ Moise despre originea lumeĭ şi a pămîntuluĭ să coincidă în totul cu tóte descoperirile şi resultatele, atât a tuturor ştiinţelor naturale în genere, cât şi ale geologieĭ în deosebĭ? Dar Moise nu ş'a pus, de scop a face cosmogonie saŭ geologie, şi poves-

[1]). Formaţiunile geologice saŭ straturile în interiorul pămîntuluĭ de ordinar se reduc de geologĭ la treĭ epoce,—prima, a doua şi a treĭa cu sub împărţirile lor în secţiunĭ saŭ perióde deosebite. In prima jumătate a primeĭ epoce (în periodul Chembrian şi selurean) se găsesc primele şi cele maĭ simple organisme de animale, de şi de dimensiunĭ colosale, şi anume dintre plante cele aquatice, ĭar dintre animale cu deosebire zoofitele şi moluştele. In a doua jumătate a acesteĭ epoce (în periodul devonian şi a cărbunilor de pétră) maĭ întâĭ se arată o mulţime de plante colosale, dar carbonisate, şi anume códa calului, ferege şi licopode, ĭar ceva maĭ târziu, (în periodul permian) se arată din regnul animal câte-va animale cartilaginóse, ca peştĭ, asemenea amfibiĭ numite labirintodone (bróşte ţîstóse gigantice). In timpul epoceĭ a doua (în periodul terţiar ĭurian şi al humeĭ) se descoper resturĭ de plante maĭ variate, de cât în epoca primă, din ceĭ cu florĭ şi fructe, ĭar din regnul ammal, resturĭ de peştĭ şi paserĭ. In epoca a treĭa se arată deja tóte clasele de plante şi animale din ce în ce maĭ aseměnătóre cu plantele şi animalele care există pe pământ. După aceste epoce geologice urméză lageologĭ alte două perióde—deluvială saŭ al potopuluĭ, care păstréză în sine resturile tuturor animalelor cari aŭ existat pe pământ până la potop, asemenea şi de om, ĭar cel aluvial saŭ după potop—ultimul period istoric—care cuprinde stratul cel maĭ deasupra al pământuluĭ.

tirea lui despre originea lumei și a pământului presintă numai cea mai generală schițare, în care multe lucruri aŭ putut fi basate saŭ neesprimate deplin, de ex. aŭ putut fi arătate numai procesele principale ale formărei lumei, și în același timp s'a putut tăcea asupra proceselor inferióre. De aceea, dacă se póte dori ceva, dór numai, ca povestirea lui Moise, armonisând cu știința geologiei în puntele principale și esențiale, să nu stea în desacord saŭ contra-dicere cu ipotezele saŭ deducțiunile secundare ale acestei științe, numai dacă aceste ipoteze și deducțiuni s'ar arăta sigure și nedubióse. Dar, după cum se știe, până acum geologia încă nu se póte lăuda cu acésta, de óre ce neîncetat schimbă ipotezele sale, nerĕușind încă să se oprésca la nici o deducțiune positivă. Datele, căpătate de dînsa în sînul pământului, negreșit sînt sigure și nediscutabile, dar important este de a ști, cum să le înțelegem, de óre ce monumentele sînt cu totul fără voce (tăcute). Pentru a le esplica geologii de ordinar se adreséză la diferite ipoteze, și pentru a le întemeea pe ceva tare, se adreséză la experiențele și observațiile, ce se rapórtă la ordinea existentă a lucrurilor. Așa procedéză ei și față de cestiunea fórte importantă despre lungimea timpului cerut pentru ca să se pótă face atâtea formațiuni geologice saŭ atâtea trepte variate ale regnului animal și vegetal, câte se observă în adînciuile pământului. Avênd în vedere, că pentru aparițiunea, creșterea și disparițiunea acestor forme de ființe animale și vegetale în timpul de față s'ar cere un timp fórte și fórte îndelungat, ei de obiceiŭ în sórta trecută a lor presupun cele mai lungi perióde de deci și sute de mi

de ani. Dar după ordinea de astă-dĭ a lucrurilor se póte óre judeca despre aceea ce s'a întîmplat cu pămîntul până la aranjarea acesteĭ ordine? Dar atunci aŭ fost cu totul alte condițiuni de existență pe pămînt saŭ în pămînt, de cum sînt acum. Acum totul se face pe pămênt după legĭ trase de D-ḑeŭ, și prin lucrarea puterilor naturei stabilite de Dînsul. Iar atunci lucra cu preferință voința creativă a luĭ D-deŭ, care a făcut și a stabilit înseșĭ puterile și legile naturei. A supune însă voea creativă a luĭ D-ḑeŭ acelor condițiuni ale timpuluĭ, cu carĭ în urmă aŭ început să se conformeze legile și puterile naturei, nu e de loc potrivit. Dacă chimicul cu puterea arteĭ sale în timpul cel maĭ scurt póte să facă ast-fel de procese, care, fiind lăsate la voea obicĭnuită a puterilor naturei, ar putea să se facă fórte târziŭ, apoĭ de ce nu s'ar putea presupune acelașĭ lucru și față de Creatorul lumeĭ?

Cu tóte acestea, mulțĭ exegeți și teologĭ la apus aŭ admis dacă nu în totul cel puțin ca fórte probabilă ipoteza, că formațiunile geologice aŭ trebuit să trécă, dacă nu prin niște perióde atât de extrem de lungĭ, cum le arată geologiĭ, cel puțin prin perióde inconparabil maĭ marĭ, de cât ḑilele nóstre. De aci natural aŭ apărut următórele chestiuni: cum să se armoniseze aceste perióde lungĭ cu ḑilele luĭ Moisi? Nu trebue óre a înțelege aceste ḑile alt-fel, de cât ḑile ordinare, și anume a le lua în senzul de perióde de timp lungĭ și nedeterminate? Dacă acésta nu se póte admite cu o exegesă regulată, apoĭ unde să se găséscă în povestirea luĭ Moisi locul pentru perióde geologice lungĭ și pentru aceea ce s'a făcut în aceste perióde? Ca res-

puns la aceste întrebări s'aŭ arătat la apus câte-va încercări însemnate de armonisare a povestirei luĭ Moisi despre şése ḑile ale creaţiuneĭ cu descoperirile şi ipotezele geologice enunciate maĭ sus. Şi de aceea noĭ nu credem de prisos ca despre fie care din ele să ḑicem câte-va cuvinte cu scopul de a stabili însemnătatea lor comparativă.

§ 17.

Diferite încercări exegetice de a împăca povestirea luĭ Moisi despre cele şése ḑile ale creaţiuneĭ cu periódele lungĭ de timp admise de geologĭ pentru formarea lumeĭ.

Numeroşĭ teologĭ şi naturalişti apuseni (precum de ex. Pienciani, Reiş, Lange, Ebrard, Marcele de Ceress, Pfaf şi Hug-Müller), încercând a ajunge dorita armonie între povestirea luĭ Moisi şi ştiinţa geologică aŭ admis a fi maĭ bine, ca pentru periódele geologice să se caute loc tot în acelaşĭ cerc de timp, pe care Moisi îl desémnă cu şése ḑile ale creaţiuneĭ, pentru care eĭ aŭ prefăcut aceste ḑile în periódе lungĭ de timp. Iar pentru a justifica cu fapte teoria lor armonică, eĭ aŭ căutat în formaţiunile geologice trasurĭ, maĭ mult saŭ maĭ puţin conrespunḑétóre cu trasurile caracteristice ale ḑilelor luĭ Moisi şi ast-fel aŭ dus o paralelă maĭ mult saŭ maĭ puţin complectă între cele şése ḑile ale luĭ Moisi şi diferite periódе geologice. In acéstă privinţă merită a întórce o deosebită atenţiune la experienţa uneĭ ast-fel de armoniĭ, făcută de renumitul geolog *Hug-Müller*, care s'a îngrijit a reduce tóte epocele geologice la şése periódе, şi în aceste periódе să

caute şi să arate corespondenţa posibilă cu cele şése ḑile ale creaţiuneĭ. Primul period geologic—*azoic*, saŭ periodul neorganic care nu conţine nicĭ o urmă de resturĭ organice, acésta este, după Miler ḑiua întâiŭ a creaţiuneĭ. Al doilea period geologic, după Miler, este periodul *silurian-devonian*, în care s'aŭ conservat resturĭ din cele maĭ inferióre forme ale vieţeĭ organice, şi presupunênd deja în acest period acţiunea atmosfereĭ nouróse, el îl pune în paralel cu ḑiua a doua şi în parte cu a treĭa ḑi a creaţiuneĭ. După periodul al treilea el primeşte periodul *cărbunilor de pétră*, care după încredinţarea luĭ este bogat în plante, şi pe lângă acea plante cu proprietăţĭ derivate nu din influenţa solară, şi de aceea îl adoptéză la ḑiua a treĭa. Al patrulea period el îl admite pe cel *permian şi de formaţiĭ triasiene*, care ca distinct prin sărăcia în el de tipurĭ nouĭ de onganisme, el îl pune în legătură cu prima ridicare a stelelor pe cerĭŭ, liber acum de nourĭ, şi îl compară ast-fel cu ḑiua a patra a creaţiuneĭ. Al cincilea period este cel *iurian* şi *de humă*, care se distinge prin resturĭ de animale cu pene, precum şi animale aquatice înotătóre şi tîrîtóre, şi de aceea indică direct ḑiua a cincea a creaţiuneĭ. In fine, al şéselea period, după Miler, îl forméză aşa numita *epoca terţiară geologică*, în care se arată deja resturĭ din tóte felurile de plante şi animale, cari aŭ început în urmă pentru mult timp să trăéscă pe pămînt, acésta şi este ḑiua a şasea a creaţiuneĭ.

Acéstă paralelă saŭ armonie, prin ingeniositatea sa, n'a putut să nu captiveze de o dată minţele, dar ajunsu-şi'a scopul seŭ, justificatu-s'a de povestirea luĭ

Moise despre creațiunea în șése ḑile? Aci s'a presupus ca deslegată în totul cestiunea, că cele șése ḑile ale luĭ Moise trebue înțelese nu în sensul de ḑile ordinare, ci de perióde lungĭ de timp. Dar dat-a drept pentru o ast-fel de înțelegere însaș povestirea luĭ Moise? Se ḑicea și se ḑice de obiceĭŭ, că crearea sóreluĭ, ca mĕsură a ḑileĭ solare, este pusă de Moise în ḑiua a patra, și acésta ne silește de a presupune, că el cel puțin sub cele d'întâĭ treĭ ḑile a înțeles nu ḑile solare, ci timpurĭ nedeterminate. Pentru ca ipoteza acésta să se facă maĭ probabilă și chĭar indispensabilă, se refereaŭ și se referă la acea, că primele treĭ ḑile ale creațiuneĭ îmbrățișază nu numaĭ pămîntul ci și universul și că pe lângă aceea chĭar Moise, ficsând ḑiua sa în stihul al 5-le a numit-o lumină, adică, ceea ce formézĕ substanța ḑileĭ, ĭar nu ceea ce esprimă mĕsura eĭ, ĭar în cap. al doilea stih. 4 el a întrebuințat cuvîntul ḑi pentru a denota un period întreg nedeterminat de timp, în curgerea căruĭa s'a făcut cerul și pămîntul. Dar tóte aceste închipuirĭ și teorĭĭ sînt maĭ îndepărtate, de cât ideile propĭĭ ale luĭ Moise, însuflate nemijlocit de tecstul luĭ. Moise a înțeles destul de clar, cum că mĕsurarea ḑilelor, pentru tóte timpurile, care vor urma după crearea sóreluĭ, va depinde de sóre, pentru care el a și fost creat (Fac. 1, 14). Dar cu tóte acestea, primele treĭ ḑile, care aŭ fost până la crearea sóreluĭ, el le-a numit ḑile, întocmaĭ așa, ca și ḑiua a patra, a cincĭa și a șésea, și pe lângă că le a numit ḑile, le a denotat cu acelĕșĭ trasurĭ saŭ limite, ca și pe cele treĭ din urmă, adică séra și diminéța. Pentru ce ar fi făcut acésta, dacă însuș el ar fi înțeles și ar fi dorit,

ca și alții să înțelégă sub primele trei ḑile, nu tot aceleași, cum aŭ fost cele trei din urmă? El cunoștea bine, că evreii, pe carî îi a avut în vedere cu preferință, alt-fel nu pot să primésckă aceste ḑile, de cât ca ḑile ordinare, pentru-că ele aŭ fost denotate cu aceleași limite caracteristice, cu carî evreii determinaŭ ḑiua ordinară, adică séra și diminéța. Dacă, apoi, Moisi în stihul al 5-lea ḑiua o numește lumină, apoi pe cât e de clar, că el nicî de cum n'are intențiunea, ca prin numirea luminei de ḑi să determine vr'o mĕsură órecare de timp pe atât e de evident că în cuvintele sale de mai departe: «Și a fost séră, și a fost diminéță, ḑi una», prin ḑi denotă el nu singură ființa eî, adică vederea de lumină, ci un cerc anumit și determinat de timp. Dacă în fine scriitorul Facereî în capitolul al doilea vers. 4 întrebuințéză ḑiua într'un sens mai larg, și anume în sensul de un cerc întreg de timp, format din șése ḑile ale creațiunei, apoi însuși el dă temeiŭ de a înțelege ast-fel ḑiua în contestul cuvîntăreî sale. Și în alte locurî ale scripturei, ḑiua nu arare orî se întrebuințéză într'un sens mai larg, pentru a denota de ex. anul saŭ cercul întreg al vieței omenești (14, 14; 17, 11; 42, 17); dar o ast-fel de asemĕnare a ḑileî pretutindene se provócă și se presupune imediat din însuși sensul și contestul cuvîntăreî.

Cu tóte acestea încercarea armonisăreî ḑilelor luî Moisi cu periódele geologieî ș'a arătat netemeînicia sa, neputênd să'și satisfacă și să execute planul sĕŭ. N'a fost greŭ de vĕḑut, că Miller și alți geologî asemenea luî, de și aŭ alergat la explicațiunî științifice forțate, când prefăcênd unele ḑicerî ale luî Moisi

din cosmice în ḍile curat geologice, când scurtând cu sila multe perióde geologice numaĭ în ṣése, totuṣĭ n'a putut să vie la o complectă armonie între unele ṣi altele, pentru-că a rĕmas cu totul neexplicată acea împrejurare, de ce pretutindene în formaţiunile geologice se întâlnesc la un loc plante ṣi animale, ṣi afară de aceea, animale se întâlnesc chĭar ṣi maĭ 'nainte de acel period geologic (cărbunilor de pétră), care se admite conrespunḍĕtor cu ḍiua a treĭa a creaţiuneĭ, în timp ce, după Moisi, animalele aŭ fost create cu o ḍi maĭ pre urmă de regnul vegetal. De aceea mulţĭ dintre partisaniĭ ipotezeĭ armonice (de ex. Ebrard) aŭ creḍut indispensabil să mărginéscă paralela lor, comparând între dînsele numaĭ cele patru perióde geologice din urmă, începênd de la a cărbunilor de pétră saŭ vegetală ṣi a celor patru ḍile din urmă ale creaţiuneĭ, începênd de la a treĭa, în care s'aŭ făcut plantele. Uniĭ însă (ca de ex. Reiṣ) aŭ admis maĭ bine să se oprésc̆ă la acea poziţie nedubiósă, că între cele ṣése ḍile ale creaţiuneĭ ṣi ṣése perióde geologice există armonie numaĭ în punctele generale ṣi principale, anume, că atât după cele ṣése ḍile, maĭ întâĭ a provenit regnul neorganic, ṣi apoĭ cel organic, cât ṣi în formaţiunile geologice, maĭ întâĭ se arată periodul neorganic ṣi apoĭ urméză ṣi perióḍele organice. Ast-fel teoria armonieĭ factice între cele ṣése ḍile ṣi perióḍele geologice, s'a apropiat puţin câte puţin de altă teorie cu totul contrară, ṣi a nume teoria *armonieĭ ideale*.

Următoriĭ acesteĭ teoriĭ (precum de ex. Mihaelis ṣi Ṣulţ) asemenea găsesc de trebuinţă ca perióḍele geologice să le închidă în cercul celor ṣése ḍile ale cre-

IOSIF BUTUC

ațiuneĭ, însă sub ḑile eĭ înțeleg nu perióde istorice de timp reale, ci numaĭ momente ideale în însuși activitatea creativă a luĭ D-ḑeŭ, care creând de odată materia luméscă, în formarea lumeĭ din acéstă materie a observat o anumită succesiune, ridicându-se de la făpturile cele inferióre și maĭ puțin perfecte la cele superióre și maĭ perfecte, de la formele de existențe neorganice la cele organice, adică plante și animale, până s'a terminat cu crearea omuluĭ. Înțelegêndu-se ast-fel ḑilele creațiuneĭ, negreșit, ușor aŭ început și s'aŭ armonisat cu dînsele tóte perióḑele geologice, dar modul acesta de înțelegere a rĕmas într'o directă contra-ḑicere cu povestirea literală și istorică a luĭ Moisi. Ce e dreptul armoniștiĭ ideaĭ voesc pe cât se pare să păstreze ḑilelor creațiuneĭ măcar urma însemnătățeĭ literale, susținênd, că aceste ḑile pentru Moisi aŭ fost ḑile reale, după cum și în contemplațiunile profetice a altor profețĭ epocele viitóre îndepărtate s'aŭ arătat real în formă de ḑile; dar acestea, negreșit, nu schimbă de loc ființa lucruluĭ, dacă ḑilele se pogóră la trépta numaĭ de momente ideale a activităţeĭ creative [1]).

Pe când uniĭ dintre învĕțațiĭ de apus se încercaŭ să ajungă armonia între biblie și geologie, prin prefacerea ḑilelor creațiuneĭ în perióde lungĭ și încăperea în ele a perióḑelor geologice, alțiĭ speraŭ să ajungă acelaș lucru prin punerea perióḑelor geologice peste hotarele celor șése ḑile ale creațiuneĭ, și reținênd însemnătatea literală a ḑilelor creațiuneĭ. Ast-fel că noĭ a-

[1]). Veḑĭ. Despre ist. bibl. a creat. în legătură cu istoria natur. Pravos Obozr. 1874. Aprilie.

vem încă două teorii de armonisare a povestirei lui Moisi cu formațiunile și epocele geologice. Prima din aceste teorii pune aceste formațiuni și epoce în timpul de după cele șése ḑile ale creațiunei, iar a doua, pune originea lor înainte de aparițiunea ḑilelor creațiunei.

Apărătorii primei teorii, așa numite a potopului (precum de ex. Sorignie, Keil, Bozitio), zic că tóte săpăturile geologilor sînt așa de puține și neînsemnate în comparație cu dimensiunea pământului, iar resultatele și deducțiunile lor, cu deosebire relativ de lungimea periódelor geologice atât de confuze, contraḑicétóre și dubióse, că pe baza lor nu e nici o putință a ajunge la óre-care adeveriri sigure, și de aceea e mai potrivit, ca, la explicațiunea originei resturilor geologice să ne mărginim numai la acțiunea potopului, care explică în deajuns totul, precum și la alte asemenea revoluțiuni, întîmplate pe pământ. Din cauza acestor revoluțiuni aŭ trebuit să se facă mari ridicări și scufundări ale suprafeței pământului, iar o dată cu acésta unele din resturile de plante și animale aŭ putut să rămână în straturile cele mai deasupra ale pământului, altele însă să cadă în cele mijlocii saŭ în straturile cele mai de desupt și ast-fel să producă așa numitele formațiuni geologice. Dar dacă în ast-fel de combinațiuni nu se póte să nu admitem ca probabil, cum că geologia este încă departe de perfecțiune, și că ar fi prea de timpuriŭ a ne baza în totul pe resultatele și deducțiunile ei, apoi pe de altă parte nu se póte a nu observa și altă extremitate, de a se rîpi descoperirilor geologice orî-ce însemnătate științifică. Drept este că în de-

ducțiunile și ipotezele geologilor relative la originea și durata periódelor geologice, până acum încă nu e nimic solid și nedubios, însă e greŭ a disputa însemnătatea reală a însuși datelor științifice geologice. De ex. nu e nicĭ o posibilitate de a disputa faptul geologic, că în tóte locurile, unde s'aŭ făcut și se fac săpăturĭ și observațiĭ, tot-deauna s'aŭ întâlnit și se întâlnesc unele și aceleași formațiunĭ geologice și aranjate în una și aceeași ordine, după o anumită sistemă, așa că un știut fel de resturĭ vegetale saŭ animale tot-deauna aŭ căḑut și cad în aceleași straturĭ și nu în altele, și că aceste forme de planta saŭ animale în straturile inferióre tot-deauna se arată maĭ puțin desvoltate și perfecte de cât cum se vĕd în formațiunile de maĭ deasupra. Dar e posibil a explica tóte aceste numaĭ prin acțiunea potopuluĭ și a altor asemenea revoluțiunĭ, cari nu presupun în sine nicĭ o lege de mĕsură de ordine și scop? Dacă prin acésta s'ar putea explica origina și formarea straturilor din epoca terțiară, atunci cum să póte explica formarea întregului period al cărbunilor de pĭatră saŭ vegetal, care n'are nicĭ un rest de animale, și formarea următoruluĭ noŭ period cu resturĭ de animale și vegetale?

În fine partisaniĭ teorieĭ saŭ ipoteseĭ a doua, aŭ crezut maĭ bine a pune periódele geologice în intervalul de timp, presupus între cele douĕ acte de creațiune, arătate de către scriitorul Facereĭ prin cuvintele: *La început a făcut D-ḑeŭ cerul și pământul* (Fac. 1, 1) și istorisirea de maĭ departe (v. 3) și a ḑis D-ḑeŭ: *Să fie lumină*.... Dar uniĭ dintre dînșiĭ (ca Tomas Cialimers și Bucland), oprindu-se asupra cuvintelor: *pă-*

mêntul însă a fost nevĕdut și neîntocmit și întunerec d'asupra abizului (Fac. 1, 2), aŭ vĕdut aci indiciŭ, cum că pămêntul, ca și tótă lumea vĕdută se afla la început în stare de germene încă nedeterminat și numaĭ în stare de a se desvolta, și de aceea privesc periódele geologice, ca trepte succesive, prin cari pămêntul se pregătea și se apropia de forma definitivă, care i s'a dat, după Moisi, în cele șése dile ale creațiuneĭ.

Alțiĭ însă (ca Curț și Hestenberg), înțelegênd cuvintele de maĭ sus în sensul, cum că pe pămênt, după ce a fost creat ca și cerul, s'a introdus (din cauza duhurilor căḑute) desordinea, n'aŭ vĕḑut în periódele geologice alt ceva de cât ruinele de la primul pămênt, după cari a urmat o nouă restabilire de ordine și armonie pe dênsul ceea ce se și descrie de Moisi în istoria creațiuneĭ în șése dile [1]).

Ast-fel ipotesa pe care o examinăm s'a arătat sub două forme, care nu se aséměnă de loc una cu alta. Evident, că în forma sa cea din urmă, în care a primit numirea de ipotesa *restitutivă* (adică ipotesa restabilireĭ), ea nu póte să aĭbă nicĭ o însemnătate, pentru-că diferă cu totul de sensul povestireĭ luĭ Moisi, care conține doctrina despre creațiune, ĭar nu despre reînoirea lumeĭ, apoĭ diferă și de sensul și spiritul întregeĭ scripturĭ, care nu presupune nicăerĭ și prin nimic vr'un amestec óre-care al duhurilor căḑute în actul creativ a luĭ D-ḑeŭ. Totuși în forma sa primitivă după opiniunea nóstră, ea póte să aĭbă o fórte mare însemnătate și aplicațiune.

[1]) Veḑĭ ist. bibl. în acord cu cea natur. Pravos. Obozr. 1874 Mart.

Ideea generală pe care se basézĕ, adică că pămêntul, ca şi tótă lumea vĕḑută se afla la început în stare nedeterminată şi în germene, din care cu puterea luĭ D-ḑeŭ ele s'aŭ ridicat treptat spre formă de fiinţă ce le a fost desemnată, nu numaĭ nu stă în contraḑicere cu observaţiunea fórte importantă a scriitoruluĭ facereĭ: *iar pămêntul a fost nevĕḑut şi neîntocmit, şi întunerec d'asupra abisuluĭ, şi Duhul luĭ D-ḑeŭ se purta d'asupra apeĭ* (Fac. 1, 2), dar ea chĭar o şi exprimă în parte, ĭar în *parte o presupune.* Dacă cuvintele: *iar pămêntul a fost nevĕḑut şi neîntocmit, şi întunerec d'asupra abisuluĭ,* arată starea maseĭ primitive, ca stare a amesteculuĭ elementelor, apoĭ expresiunea: *şi Duhul luĭ D-ḑeŭ se purta pe d'asupra apeĭ,* arată acţiunea Duhuluĭ luĭ D-ḑeŭ, prin care massa cea fără formă se pregătea ca să priméscă forma de existenţă ce ĭa fost destinată, ne excluḑêndu-se succesiune şi ordinea treptată. După explicaţiunea învĕţătorilor vechĭ [1]), după cum am vĕḑut zicerea: «Duhul luĭ D-ḑeŭ se purta pe d'asupra apeĭ» însémnă că Duhul Sfînt încălḑea şi însufleţea materia ca s'o facă aptă de a produce făpturile destinate, după cum pasărea, pentru a scóte puĭ, clocéşte oule sale, comunicându-le prin acésta puterea trebuincĭósă de viaţă. De aceea, pe cât ni se pare, n'ar fi nicĭ o contraḑicere cu textul sfînt, dacă s'ar presupune, că germenele pămêntuluĭ până la primirea formeĭ sale definitive, pe care era să o ia în cele şése ḑile de creaţiune a trecut prin multe şi diferite

[1]). Veḑĭ Vasil. cel Mare. Hexaemer. homil 2. n. 6.

forme și trepte de desvoltare, după cum și germenele puiuluĭ în oŭ trece prin multe metamorfose, până când, după eșirea din cójă, apare la lumină ca puĭ complect. Dar aci se ivește naturalmente următórea întrebare: formațiunile geologice presintă ele în realitate ceva asemĕnător cu ridicareaa treptată de desvoltare, prin cari a trecut materia succesiv, pentru ca să ajungă starea în care s'a arătat după cele șése ḑile ale creațiuneĭ? Unĭĭ dintre naturaliștĭ (De ex. Darvin și urmașiĭ luĭ) rĕspund la acésta, că formațiunile geologice nu numaĭ că presintă o scară care se înalță treptat în desvoltarea ființei animale și vegetale, dar formézĕ și o legătură genetică internă, după care plantele și animalele straturilor geologice de d'asupra se arată tot-deauna ca generațiunĭ ale plantelor și animalelor din straturile cele maĭ apropiate inferióre. Alțiĭ însă (de ex. Agazis și șcóla luĭ) negaŭ direct acésta legătură internă între formațiunile geologice, de și în acelașĭ timp susținea cu siguranță, că în succesiunea acestor formațiunĭ indiscutabil se observă o ordine și un plan general, care are de scop producerea formelor de plante și de animale, care există acum, și față de cari animalele și plantele cari aŭ fost maĭ înainte, aŭ fost numaĭ ca antemergătóre. Acésta este de ajuns ca ipotesa pe care o examinăm șă 'șĭ aĭbă óre-care justificare și din punctul de vedere natural.

La întrebarea: pentru ce Moisi n'a vorbit despre procesele interne și pregătitóre ale desvoltăreĭ pămêntuluĭ, se póte respunde, că scopul luĭ principal a fost nu ca să arate prin ce procese a trecut pămêntul, până

să'şĭ primească forma sa definitivă, ci să arate când şi cum a provenit pământul în forma sa de acum — cu plantele şi animalele de acum al căror stăpânitor a devenit omul.

De ordinar se zice încă: că înainte de prima ḑi a creaţiuneĭ aŭ fost lumina şi sórele şi luna cu stelele, fiind-că plantele şi animalele s'aŭ făcut înainte şi aŭ trăit cât-va timp. La acésta se póte răspunde, că atât lumina cât şi luminătoriĭ cereştĭ aŭ fost înainte de prima ḑi a creaţiuneĭ, dar numaĭ în forma de germene şi amestecate, şi de aceea aŭ produs acţiunĭ, conform cu starea lor începătóre. Insă prin puterea şi lucrarea Duhuluĭ luĭ D-ḑeŭ, care se purta, ele se pregăteaŭ ca să producă anume acea lumină, care, după porunca luĭ D-ḑeŭ, s'a arătat în prima ḑi, şi anume acel sóre, lună şi alte luminătóre, cari aŭ fost aşezate pe tăria cerească în ḑiua a patra, ca necesare pentru acel pământ, pentru acele plante şi animale, cari aŭ fost făcute împreună cu omul, în timp de şése ḑile de creaţiune.

§ 18.

Motivul, care a făcut pe D-ḑeŭ de a crea lumea. Scopul eĭ principal şi scopurile subordonate.

E naturală întrebarea, ce a putut îndemna pe D-ḑeŭ de a crea lumea, care putea şi să nu fie? Intrebarea acésta apare maĭ ales în vederea aceleĭ închipuirĭ despre D-ḑeŭ, că El, fiind plinătatea fiinţeĭ şi a feri-

cireĭ nu putea să fie provocat la crearea lumeĭ de vr'o cerinţă internă saŭ de vr'o trebuinţă a fiinţeĭ Sale. Totuşĭ deslegarea eĭ pentru noĭ este necesară, căcĭ cu ea se légă deslegarea şi a alteĭ întrebărĭ şi anume despre scopul principal al lumeĭ, către care ea e destinată de D-ḑeŭ, şi către care neîncetat trebue să tindă.

Cum învaţă despre acésta revelaţiunea? Învăţătura revelaţiuneĭ este că, D-ḑeŭ fiind de sine fiinţător (Ión 5, 26) şi fericit (1 Tim. 1, 11), de şi dă tuturor fiinţă (Fapt. 17, 28) şi viéţa şi totul, dar El singur n'are trebuinţă de nimic din afară (Fpt. 17, 25), aşa că nimenĭ nu este în stare să 'I dea Luĭ ceva asemenea cu ceea ce dă El altora (Rom. 11, 34, 35). Acésta însémnă că lumea n'a putut forma şi nu formézĕ ceva, necesar pentru fiinţa luĭ D-ḑeŭ, şi fără care ea n'ar fi putut să existe. Dar pe de altă parte revelaţiunea învaţă tot aşa de clar, că D-ḑeŭ a creat totul pentru Sine (Prov. 16, 4), şi că, după cum de la Dînsul şi printr'Insul este totul, aşa şi totul este pentru Dînsul (Rom. 11, 36; Colos. 1. 16; Evr. 2. 10). Iar acésta arată că lumea nu numaĭ că nu este ceva strein şi de prisos pentru D-ḑeŭ, dar, că din contră, ea este fórte aprópe de Dînsul, şi îndeplineşte faţă de El un rol fórte însemnat după cum mijlocul de ordinar serveşte pentru scopul sĕŭ. Dar se întrébă, cum se armoniséză una cu alta? Rĕspunsul simplu la acéstă nedumerire ni se dă în următórele cuvinte ale ap. Pavel: *Cele nevĕḑute ale Luĭ* (D-ḑeŭ) *adică vecĭnica luĭ putere şi dumnezeirea sînt văzute de la facerea lumeĭ pri-*

cepêndu-se cu mintea prin făpturi, (Rom. 1, 20). După ideea cuprinsă aci, lumea în adevĕr îndeplineşte faţă de D-ḍeŭ un rol nu de prisos şi nu strein pentru Dînsul, dar acest rol se mărgineşte la aceea, că lumea contribue la manifestarea în afară a fiinţeĭ luĭ D-ḍeŭ, nevĕḍută saŭ neaccesibilă pentru noĭ, deşi prin acésta nu adauge ea nimic la fiinţa luĭ D-ḍeŭ, după cum nicĭ nu scade nimic. De aceea la întrebarea: ce a putut îndemna pe D-ḍeŭ ca să creeze lumea, noĭ putem rĕspunde următórele: D-ḍeŭ contemplându-se pe Sine Insuşĭ din eternitate, odată cu acésta ş'a representat în mintea Sa şi o nenumĕrată mulţime de fiinţe ca chipurĭ ale proprieĭ Sale perfecţiunĭ. Aceste chipurĭ, se înţelege, eraŭ nu tot aceea ce era fiinţa luĭ D-ḍeŭ, care exista singură în Sine şi pentru Sine, dar totuşĭ ele nu eraŭ faţă de dînsul ceva cu totul străin şi de prisos, ci din contră formaŭ faţă de dînsul ceva înrudit prin faptul că lor li se da loc pe lîngă El şi că eraŭ reflectarea puteriĭ Luĭ. De aceea putea óre D-ḍeŭ să fie indeferent către acestĕ chipurĭ ale Sale? Putea óre El să nu ĭubéscă într'însele tot ce iubeşte în Sine, adică binele cu tóte perfecţiunile inseparabile de dînsul? Iubirea acésta a fost de ajuns, ca să îndemne pe D-ḍeŭ să prefacă chipurile cugetate în fiinţĭ reale şi viĭ, şi anume în ast-fel de fiinţe, cari servind de reflectărĭ reale şi viĭ ale binelui suprem odată cu acéstă şi singure s'ar împărtăşi de el, preţuind cu vrednicie, atât acest bine, cât şi primul isvorător al luĭ, adică pe D-ḍeŭ. In cartea pildelor înţelepcĭunea luĭ D-ḍeŭ, care contempléză şi realiséză chipurile sale despre lume nu se

represintă ca indiferentă către ele, ci din contră ea ḑice despre sine aşa: «atunci eŭ am fost pe lângă Dînsul (Domnul) artistă şi am fost cu bucurie în fiecare ḑi, veselindu-mĕ înaintea feţeĭ Luĭ în tótă vremea» (Prov. 8. 30). De aceea se póte şi trebue a crede, că cauza principală, care a îndemnat pe D-ḑeŭ de a crea lumea, nu a fost alta de cât bunătatea Luĭ saŭ ĭubirea către binele făpturilor, ca reflexiune a binelui sĕŭ propriŭ; El, fiind binele suprem, a vrut şi în afară se arate acelaşĭ bine saŭ ceea ce e tot una să devină isvorul nesecat şi dătătorul de viéţă şi de bine pentru tóte făpturile, singur nesuferind de la acésta nicĭ o scădere saŭ perdere, asemenea sórelui care vĕrsând lumina sa asupra planetelor, care îl încunjură, nu sufere prin aceseta în sine nicĭ o perdere.

Acesteĭ ideĭ nu-ĭ stă împrotivă Scriptura, care odată cu arătarea nemărginiteĭ măreţiĭ a luĭ D-ḑeŭ, ce s'a arătat în lume (Ps. 8, 10; 39, 6; 103, 24; Is. 40, 26. Dan. 3, 56; 1 Paral. 16, 13; Apoc. 4. 11) închipueşte pe D-ḑeŭ ca isvor al vieţeĭ (Ps 35. 10) şi dătător al tuturor bunurilor (Iac. 1. 17), ĭar lumea o arată ca pe un loc al descoperireĭ bunătăţeĭ neexprimate şi al ĭubireĭ luĭ D-ḑeŭ (Ps. 39. 9; 144. 9; Is, 49, 15; Tit. 3, 4; 1 Tim. 2. 4; Ioan 2, 16). Cu tóte acestea mulţĭ dintre învĕţătoriĭ vechĭ, fără nicĭ o hesitare aŭ pus cauza, care a îndemnat pe D-ḑeŭ de a crea lumea în bunătatea saŭ ĭubirea Luĭ de binele altora, către binele nu strein luĭ D-ḑeŭ, ci care să fie reflectare a propriuluĭ Luĭ bine, şi care pentru aceea a trebuit să se cuprindă nu în alt-ceva, de cât în posibila participare a

făpturilor la acelaşĭ bine, pe care îl are Insuşĭ D-ḑeŭ. *Sf. Atanasie*, de ex. motivat de cuvintele cărţeĭ pildelor: *când se veselea lumea sĕvîrşind, şi se veselea de fiiĭ ómenilor* (Pror. 8. 31), observă urmĕtórele: «S'a veselit (Domnul) nu din cauza bucurieĭ ce a venit la Dînsul (din afară) ci pentru-că a vĕḑut lucrurile, create după chipul Sĕŭ, deci însémnă că motivul bucurieĭ pentru Dînsul serveşte chipul Luĭ»[1]).

Prin urmare, după Atanasie, îndemnul, care a făcut pe D-ḑeŭ de a crea lumea, n'a putut să fie în D-ḑeŭ alt-ceva, de cât iubirea Luĭ către chipul Sĕŭ propriŭ, care avea să se imprime în lume, şi să devină ca o reflectare, atât a tuturor perfecţiunilor Luĭ, cât şi a bineluĭ suprem inseparabil de dînsele. «De aceea, ḑice el în alt loc, D-ḑeŭ este binele, saŭ maĭ bine ḑicênd, El este isvorul bunătăţeĭ. Şi fiind-că cel bun nu póte să urască ceva, de aceea El, ne avênd ură a creat totul din nimic cu cuvîntul Sĕŭ»[2]). Tot acéstă idee o esprimă maĭ hotărît *Grigorie de Nazianz* ast-fel: Intru cât pentru Bunătate nu este de ajuns a se ocupa numaĭ cu contemplarea ci trebuia, ca binele Eĭ vĕrsându-se să curgă maĭ departe şi maĭ departe, înmulţind, pe cât se póte, numĕrul celor încărcaţĭ de bine-faceri, (fiind-că acésta este propriŭ Bunătăţeĭ supreme); de aceea D-ḑeŭ crează în minte maĭ întâĭ puterile îngereştĭ.... (apoĭ) altă lume materială şi vĕḑută[3]). Acelaşĭ lucru îl repetă şi *Damaschin*, ḑicênd: întru cât bunul şi prea bunul D-ḑeŭ

---

[1]). Orat. 2. contr. arian. n. 82.
[2]). De incarnaţ. Verb. n. 3.
[3]). Orat. 43. n. 5 Comp. Orig. de Princ. lib. II c. 9. n. 6.

nu s'a mulțămit numaĭ a se contempla pe Sine, ci din (prisosința) bunătățeĭ Sale a bine-voit, ca să se facă ființele, cari se folosesc de bine-facerile Luĭ și participă la bunătatea Luĭ, apoĭ El aduce din neființă în ființă și crează tot ce e vĕdut și nevĕdut [1]). In tóte locurile ce le am raportat, ideea este una și anume: că D-ḍeŭ fiind bunătatea saŭ ĭubirea către bine, n'a putut să nu ĭubéscă binele, sub orĭ-ce forme și în orĭ-ce loc s'ar fi aflat. Dar fiind-că afară de D-ḍeŭ a putut să se arate binele nu alt-fel, de cât numaĭ prin vĕrsarea saŭ reflectarea bineluĭ Luĭ propriŭ în diferite forme și chipurĭ finite; apoĭ El a bine-voit să creeze lumea cu nenumĕrate genurĭ de ființe, capabile de primirea bineluĭ Sĕŭ, cu scopul, ca și aci să se contempleze acest bine în forma și perfecțiunea posibilă. Trebue a crede, că și alțiĭ părinți aĭ bisericeĭ n'aveaŭ altă idee în vedere când confirmaŭ cum este de ex. *Ión Chrisostom* [2]), *Augustin* [3]) ,*Teodorit* [4]), că D-ḍeŭ a creat totul nu din vr'o nevoe, ci numaĭ din bunătatea și ĭubirea Luĭ de ómenĭ.

După cele ḍise se înțelege, că scopul principal, către care e chemată și predestinată lumea este însuși D-ḍeŭ, care este atât începutul, cât și sfîrșitul a tóte (Apoc. 1. 8), și la care tinde totul, după cum și totul este dintr'însul (Rom. 11. 35). D-ḍeŭ în raport cu ființele universuluĭ trebue să fie acelaș, ce este sórele în raport cu planetele, cari se învîrtesc împrejurul luĭ. După cum planetele neîncetat și constant tind saŭ gravitéză către

[1]). De fid. ortodox. l. II c. 2.
[2]). In Genes. Homil. 3. n. 3.
[3]). De civit. Dei l. XI. c. 24.
[4]). In genes. quaest. 4.

sóre, și învîrtindu-se împrejurul luĭ, tot-deaună imprimă în sine lumina luĭ, așa și tóte ființele lumeștĭ sunt menite ca neîncetat să tindă saŭ să graviteze către pricinuitorul lor—D-ḑeŭ, și să servéscă în acelașĭ timp ca organe de descoperire a nelimitateĭ Luĭ măreții și bunătățĭ. Făpturile neînsuflețite și neraționale trebue să îndeplinéscă acéstă menire cu o necesitate neresponsabilă, stând într'o dependență necondiționată de Creator, și servind ca vestitóre de și inconștiente, dar vecĭnic netăcute, a mărireĭ Luĭ (Ps. 18. 1—5; 49, 6; 96, 6). Făpturile conștiente saŭ raționale sînt chemate însă a tinde saŭ a gravita către D-ḑeŭ conștient și liber, și liber să exprime tendința lor de unire cu Dînsul, și anume tendința minței s'o exprime printr'o cunoștință piósă a preamărireĭ Luĭ (Fapt. 17, 28; Ión. 17, 3; Sirah. 38, 6), tendința voinței sale, în supunere umilită (Mat. 6. 10. Colos. 1. 10), și tendința inimeĭ în ĭubire din inimă și fiască către Dînsul (Mat. 22. 37, Gal. 4, 6) [1]).

[1]) Și după doctrina învățătorilor vechĭ, scopul principal al lumeĭ nu se arată altul, de cât Insusĭ D-ḑeŭ, care este începutul și sfîrșitul a tóte (*Ambr.* Huxaemer. Lib. I. c. 5. *Maxim* la *Eut. Zigaben.* Panapl. dogmat. lit. 3) și către care tind tóte ființele spiritualo-raționale, preamărindu-L și bine plăcêndu-ĭ înaintea Luĭ (Clim. *Alex. Strom.* Lib. IV. p. 488. *Tertul.* Apolog. c. 17).

După *Atenagor* lumea este creată nu pentru-ca D-ḑeŭ să aibă trebuință de dînsa căcĭ D-ḑeŭ este singur pentru Sine totul, lumina cea neapropiată, lumea desăvîrșită. (Legat. pro. Cristian. n. 16). Insă pentru dînsul cea maĭ mare jertfă este, ca noĭ să știm cine a întins și a curbat cerurile și a întărit pămêntul.... decĭ noĭ, admițând pe D-deŭ ca Creator, ridicăm la cerĭŭ mâinile curate (Ibid. n. 13. comp. *Iust.* Apolog. I. n. 13). După cuvintele luĭ *Teofil al Antiohieĭ*, D-ḑeŭ a creat totul din neființă în ființă, pentru-ca din lucrările Luĭ să se cunóscă și să se înțelégă măreția Luĭ (Ad. Autolic. Lib. I. n. 4). Neavênd trebuință de nimic și existând maĭ 'nainte de vecĭ, El a voit să creeze pe om, pentru-ca el să'l cunóscă și pentru dînsul a pregătit lumea (Ibid. Lib. II. n. 10). *Sf. Atanasie* compară înțelepcĭunea luĭ D-ḑeŭ cu acel fiŭ de împĕrat, care construind un oraș, pe fie-care clădire ș'a pus numele sĕŭ, pentru-ca locuitoriĭ tot-deauna să 'șĭ aducă aminte, atât despre dînsul, cât și despre Tatăl sĕŭ (Orat. 2 contr. arian. n. 81).

Dar înclinarea și apropierea de D-ḍeŭ este tot una cu înclinarea și apropierea de bine, pentru-că în D-ḍeŭ este isvorul vieței (Ps. 35. 10) și El este Tatăl luminelor, de la care de sus se pogóră tot darea cea bună și tot darul desĕvîrșit (Iac. 1, 17). De aceea, pe lângă scopul arătat mai sus al creăreĭ lumeĭ, nemijlocit după dînsul trebue a pune predestinarea către fericire a făpturilor capabile saŭ vrednice de dînsa (Ps. 33, 9; 1 Cor. 2, 9).

Dar fiind-că, înclinarea și apropierea de D-ḍeŭ în ființele spiritualo-raționale trebue să fie conștientă și liberă, și fiind-că mĕsura eĭ depinde de desvoltarea lor internă și de perfecțiunea morală, apoĭ scopul de mai departe al creăreĭ lumeĭ este desvoltarea spirituală morală, creșterea și progresul ființelor libere-raționale. La acest scop cu privire la ómenĭ arată lămurit și descoperirea, când învață, că noĭ sîntem creați pentru fapte bune (Ef. 2. 10 saŭ ca să fim sfinți și fără prihană (Ef. 1. 4), și că, de aceea, aducându-ne aminte de porunca: fiți desĕvîrșiți precum și Tatăl vostru din ceriurĭ desĕvîrșit este (Mat. 5, 48), noĭ trebue, uĭtându-ne ca în oglindă la slava Domnuluĭ, să ne schimbăm în acelașĭ chip din slavă în slavă (2 Cor. 3. 18).

§ 19.

Perfecțiunea lumeĭ.

Dar se póte întreba: conrespunde óre lumea scopuluĭ sĕŭ, saŭ póte să se admită în totul desĕvîrșită? La prima dată întrebarea acésta póte să se

pară de prisos, de óre ce e greŭ de presupus, pentru ca ceva creat cu un anumit scop de către D-ḑeŭ, să pótă a nu-ĭ rĕspunde în totul. Dar întrebarea natural e provocată de faptul, că între ceĭ ce se ocupă cu filosofia şi cu observarea lumeĭ aŭ existat şi există diferite opiniuni contrare, relativ de perfecţiunea lumeĭ. Uniĭ, pornind de la ideea despre Creatorul lumeĭ, ca fiinţa cea maĭ perfectă, găsesc (de ex. în vechime Platon, în timpul maĭ noŭ Leibniţ cu urmĕtoriĭ luĭ) că lumea de faţă este cea maĭ bună dintre tóte lumile, cari aŭ putut fi create de D-ḑeŭ. Alţiĭ din contra, oprindu-şĭ atenţiunea exclusiv la fenomenele rĕuluĭ fisic, şi maĭ cu sémă a celuĭ moral (pesimiştiĭ posteriorĭ), aşa de întunecat privesc lumea, că sînt gata să-ĭ refuze orĭ-ce fel de perfecţiune chĭar relativă. Apoĭ ereticiĭ vechĭ (uniĭ dintre gnosticĭ şi maniheĭ), după cum se ştie, pentru a explica rĕul în lume, găseaŭ chĭar de trebuinţă a alerga la admiterea unuĭ anume principiŭ independent de D-ḑeŭ.

Care este opiniunea descoperireĭ despre acésta? Relativ de lumea creată în acea formă a eĭ, în care ea s'a arătat îndată după ce a eşit din mâna Creatoruluĭ, ea învaţă destul de clar, că D-ḑeŭ în părţĭ a găsit-o bună (Fac. 1, 4, 10. 12. 18. 21. 25), ĭar în general chĭar fórte bună (Fac. 1, 31). De şi după arătarea eĭ, fórte de timpuriŭ s'a ivit şi ĭute a crescut în lume rĕul cu tóte nenorocirile fisice şi cu însaşĭ mórtea, totuşĭ Revelaţiunea nu încetéză a privi lumea ca organ minunat şi măreţ al descoperireĭ slaveĭ (Ps. 18. 2), înţelepcĭuneĭ (Ps. 103. 24) şi bunătăţeĭ luĭ D-ḑeŭ (Ps. 144. 9), şi odată cu acésta şi ca cea maĭ bună

şcólă pentru aducerea ómenilor la adorarea de D-ḑeŭ (Ps. 40, 26. Ps. 85, 8—10). In cartea Pildelor cetim: «Totul a făcut Domnul pentru Sine, şi chiar pe cel rĕŭ îl păzeşte în ḑiua nenorocireĭ» (Prov. 16. 4), adică chiar arătarea în lume şi îndărătnicia celor rĕĭ nu stă în contra-ḑicere cu acele scopurĭ, pe carĭ le-a avut Domnul, când a creat totul. După cuvintele Eclesiastuluĭ: «D-ḑeŭ a făcut totul admirabil în vremea sa.... de şi omul nu póte să pricépă lucrurile, pe carĭ D-ḑeŭ le face de la început până la sfîrşit» (Ecl. 3. 11). Acelaşĭ lucru îl repetă şi Înţeleptul, ḑicênd despre D-ḑeŭ: «El a creat totul pentru fiinţă, şi totul în lume e mântuitor, şi nu este otravă pierḑĕtóre, nu-ĭ nicĭ împĕrăţia Iaduluĭ pe pământ» (Înţ. 1, 14; 11. 25). Şi după Apostolul Pavel: «orĭ ce făptură a luĭ D-ḑeŭ este bună, şi nimic nu este de lepădat dacă se ĭa cu mulţămire» (1 Tim. 4, 4). Afară de aceea, acelaşĭ apostol mărturiseşte, că lumea de la crearea sa nicĭ odată n'a încetat să arate în sine, ca în oglindă, cele nevĕḑute ale luĭ D-ḑeŭ, eterna Lui putere şi D-ḑeire, aşa că rĕmân fără rĕspuns aceĭa, cari n'aŭ cunoscut saŭ nu cunosc pe D-ḑeŭ prin lume (Rom. 1, 20). Tóte acestea vorbesc în folosul aceleĭ ideĭ despre lume, că ea, necăutând la tóte schimbările ce s'aŭ făcut într'însa din cauza cădereĭ ómenilor în pĕcat, n'a încetat să se găséscă în conformitate cu acele scopurĭ, pentru carĭ a fost creată, saŭ n'a încetat a fi relativ bună şi perfectă. Insă pe de altă parte descoperirea nu conţine în sine de loc ideea, că lumea de acum ar fi cea maĭ bună din lumile posibile, pe carĭ le-a creat D-ḑeŭ. Din contră ea învaţă clar despre înlocuirea acesteĭ lumĭ óre când

cu alta mai bună și mai perfectă, când va fi un nou cer și un nou pământ (2 Petr. 3, 13), și când însăși făptura se va elibera de robie prin putrediciune în libertatea slaveĭ fiilor lui D-deŭ (Rom. 8. 21).

Asemenea și învățătorii vechi ai bisericeĭ, n'aŭ avut altă părere despre perfecțiunea lumeĭ. Inchipuind lumea, ca cea mai perfectă oglindă, reflectând în sine admirabil perfecțiunile lui D-deŭ [1]), eĭ n'aŭ perdut din vedere, că fenomenele întunecate ale rĕuluĭ moral și rĕuluĭ fisic, carĭ aŭ provenit în lume din cauza cădereĭ omuluĭ în pĕcat, formézĕ în ea nu puțin însemnate pete. Dar tóte aceste fenomene aŭ fost prevĕdute de D-deŭ, ca posibile, în vederea mărginireĭ făpturilor [2]). Afară de aceea ele formézĕ numaĭ abateri de la bine [3]), saŭ micșurare și mărginire a binelui, iar nicĭ de cum rĕul positiv, care constă în lipsa de orĭ-ce bine [4]), de aceea nu pot contradice nicĭ nu contradic acelor scopurĭ, pentru care D-deŭ a creat și către carĕ conduce lumea. Acésta se confirmă prin faptul, că D-deŭ mărginește rĕul moral, tăind prin diferite căĭ consecințele luĭ vătămătóre [5]), iar de rĕul fisic se folosește, ca de un mijloc, când de pedépsă pentru pĕcatele ómenilor, când de educațiune morală a lor [6]). In fine, lumea de acum, după părerea lor, nu

[1]). Vedĭ explic. la cele 6 dile, saŭ cartea facereĭ a luĭ *Vasilie cel Mare, Chrisostom, Ambrosie, Efrem Sirul etc*

[2]) *Grig. de Naz* Oat. 40 n. 7. Chiril. al Alex. In evang. Ion. Lib I c. 6.

[3]). *Tertul.* Advers Marcian. c. 1. 16, 25, et 26. *Atanas* Contr. gent. n. 2. et 7. Vasil cel Mare Hexaem. homil 2 n. 4 et 5. *Ambr.* Hexaem. Lib. I. c. 8. *Grig. de Naz* orat. 40 n. 45.

[4]) *August* confes. lib. 7. c. 12. Enarret. in psalm. 68, 118 et 144.

[5]). *Orig* In genes. Hom. 3 n. 2. *Vasil. c. Mare* Quod Deus non est auct. mal. n. 4 et 5.

[6]). *Tertul.* Adv. Marcion c. 14. August de genes. ad lit. lib. XI. c. 6. n. 8. *Lactanț.* De ira Dei c. 13. De vit. beat. c. 5.

este cea mai bună și mai perfectă lume deja pentru faptul că ea este loc numai pentru educațiune și de exercițiŭ pentru ómeni, și servește ca tréptă de trecere către altă lume mai bună și mai perfectă, care se aștéptă în viitor [1]). Iar la întrebarea: pentru ce D-ḑeŭ n'ar fi creat de odată lumea cea mai bună și mai perfectă, găsim acel rĕspuns fórte instructiv și la locul lui, că D-ḑeŭ nu face aceea, ce ar fi putut să facă, saŭ ceea ce am fi gândit noi, ci ceea ce Singur voește, conform cu cugetele resonabile ale rațiunei Sale cele mai perfecte [2]). De aceea D-ḑeŭ a creat într'un timp anumit anume acésta, iar nu altă lume, necăutând, că după *Chrisostom*, El ar fi putut să creeze și mii și nenumĕrată mulțime de asemenea lumi [3]).

La cele ḑise se póte adăuga dór, că și rațiunea sănătósă nu póte să nu fie de acord cu arătatele priviri la lume. Eșind din analogia Spiritului personal al omului, care ori ce face și ori când face, tot-de-una esprimă ideea sa în lucrarea sa, iar în parte și însaș ființa sa, ea nu póte să nu presupună, că și ori ce lucrare a Spiritului personal infinit, ori când și ori cu ce scop s'ar sĕvîrși, să nu pórte asupra sa imprimarea ideilor Lui, și să nu fie reflectarea mai mult saŭ mai puțin complectă saŭ desĕvîrșită a Lui Insuș, cum este și lumea de acum. De n'ar fi acésta, lumea n'ar putea fi lucrare a lui D-ḑeŭ, pentru-că Duhul personal al lui D-ḑeŭ ca și Duhul personal al omului, nu póte să producă nimic alta, afară de ceea ce e apropiat și în-

[1]). *Chrisost.* In Math. homil. 13. n. 6.
[2]). *Tertul.* Advers. Prax. c. 10.
[3]). In Ioann. homil. 5. ad. verba: *in ipso vita erat.*

rudit cu Sine. Insă pe de altă parte, pe baza aceleaşĭ analogiĭ, raţiunea nu pote să se socótă în drept de a aştepta de la orĭ ce lucrare saŭ operă a luĭ D-ḑeŭ, ca ea să fie o reflectare atât de complectă şi terminată a perfecţiunilor divine, că după dînsa n'ar fi posibil luĭ D-ḑeŭ, ca să producă încă ceva şi maĭ bun. Şi Duhul omenesc nu scóte din fiinţa sa când produce din sine multe şi variate ramurĭ de ştiinţă, saŭ de poezie, saŭ pictură şi orĭ ce artă? Ce se ḑicem despre infinita fiinţă a Duhuluĭ d-ḑeesc? Ast-fel şi pe temeĭul calculelor raţiuneĭ trebue să fie respins atât asprul pesimism, cât şi extremul optimism în cestiunea despre perfecţiunea lumeĭ.

In fine tóte nedumeririle, deşteptate de posiţiunea de acum a lumeĭ, sînt de aşa natură, că ele se ating maĭ mult de raportul proniator al luĭ D-ḑeŭ către lume de cât de cel creator, şi de aceea, examinarea şi determinarea lor maĭ complectă trebue să-şĭ găséscă locul în expunerea învĕţătureĭ despre pronie. Acum noĭ trebue să trecem la expunerea maĭ specială şi maĭ amănunţită despre creaţiunea acelor forme de fiinţe saŭ acelor grupe de fiinţe, carĭ după natura lor staŭ maĭ sus de cât tóte cele-l-alte făpturĭ şi ştiinţa cărora este maĭ indispensabilă pentru noĭ. Noĭ înţelegem aci învĕţătura despre originea fiinţelor spirituale-raţionale şi morale, şi anume, a spiritelor curate şi a omuluĭ.

INVĂȚĂTURA SPECIALĂ.

Despre D-ḑeŭ-Creatorul lumeĭ spirituale.

§ 20.

Privire generală asupra acesteĭ învĕțăturĭ și împărțirea eĭ.

Primul și cel maĭ înalt loc pe scara creatureĭ, nu numaĭ a celeĭ fără simțire și inconștiente ci și a celeĭ conștiente și raționale, îl ocupă spiritele curate necorporale. Deja lucrul acesta este deajuns, pentru ca să se provóce în noĭ o deosebită atențiune, către tot ceea ce putem să știm despre dînsele, pe baza revelațiuneĭ. Un motiv încă și maĭ puternic pentru noĭ spre acest scop trebue să slujéscă faptul, că duhurile netrupeștĭ sînt comparativ nu numaĭ ființele cele maĭ înalte și maĭ perfecte, dar și ast-fel de ființe, carĭ, pentru aceea anume, că staŭ maĭ sus de cât noĭ, aŭ o influență fórte mare asupra nóstră și a sórteĭ nóstre.

Cum decĭ și când aŭ provenit ele? Ce fel de natură le-a fost dăruită, și tuturor óre în aceeași mĕsură? Apoĭ ce destinațiune lĭ s'a dat? Iată cestiunile cele maĭ însemnate, la carĭ noĭ trebue să dăm rĕspunsurile trebuincióse, expunênd învĕțătura despre D-ḑeŭ Creatorul lumeĭ duhurilor curate. Dar fiind-că și maĭ 'nainte aŭ fost și acum încă sînt mulțĭ dintre aceĭ cugetătorĭ, carĭ aŭ negat și neagă cu totul existența lumeĭ spirituale, de aceea pentru noĭ e maĭ natural maĭ întâĭ de tóte să expunem învĕțătura despre existența reală a acesteĭ lumĭ.

Existența reală a duhurilor.

§ 21.

Învățătura revelațiunei.

Duhurile fără de trupurĭ anume pentru-că sînt fără de trup, staŭ mai sus și afară de acele condițiunĭ și experiențe, cu ajutorul cărora noĭ ne convingem de existența, atât a ființelor curat materiale, cât și a celor spirituale, numaĭ îmbrăcate cu trup, precum sînt ómeniĭ. Ce e dreptul, fiind nevĕdute pentru ochĭ și neaccesibile pentru cele-l-alte senzurĭ ale nóstre, ele pot să lucreze direct și nemijlocit asupra sufletelor nóstre și prin aceea să dovedéscă existența lor. Dar pentru ca să se determine și să se distingă exact acțiunile lor de acțiunea vecĭniceĭ puterĭ a luĭ D-ḑeŭ, pentru acésta se cere un simț spiritual desvoltat cu multă atenție, ceea ce nu se ajunge curând și de cât pe calea perfecționăreĭ vieței moralo-religióse, și o ajung nu mulțĭ. Numaĭ atuncĭ în mânele nóstre n'ar fi un mijloc greŭ a ne încredința în existența duhurilor netrupeștĭ, dacă ele s'ar arăta adese-orĭ și multora dintre noĭ, luând un óre-care chip sensibil și mărturisind despre sine, ca despre niște ființe spiritualo-raționale și personale. Dar, după cum se știe, între dînsele și noĭ este pusă cea maĭ aspră și inviolabilă limită, pe care dacă ar și trece-o ele, dar numaĭ în timpurĭ excepționale și în ocasiunĭ excepționale, după o anumită permisiune și dispositiune a luĭ D-ḑeŭ. De aceea se înțelege, că pentru noĭ rĕmâne numaĭ o singură posibilitate de a ști cu siguranță despre existența lumeĭ spirituale, a ști prin revelațiunea

luĭ D-ḑeŭ. Cel ce crede sincer în D-ḑeŭ nu va ḑice că D-ḑeŭ nu ştie în totul ce şi în ce fel a făcut, nicĭ că El póte să spună despre ceva, că este pe câtă vreme în realitate nu este. De aceea, dacă Insuşĭ D-ḑeŭ afirmă despre puterile cele netrupeştĭ, că ele există în realitate, apoĭ despre acésta, după cele ḑise, póte să se îndoéscă numaĭ acela, care nu crede saŭ în cuvîntul luĭ D-ḑeŭ, saŭ în Insuşĭ D-ḑeŭ.

Cum învaţă însă revelaţiunea despre existenţa fiinţelor lumeĭ spirituale? Invĕţătura eĭ despre acésta este atât de positivă, de clară şi evidentă, în cât n'ar trebui să aĭbă loc nicĭ o bănuélă saŭ îndoélă. Dar sînt ómenĭ, capabilĭ de a numi şi lumina întunerec, şi asupra a tot ce este clar şi neîndoelnic să arunce umbra îndoelelor şi a neînţelegerilor. Ast-fel sînt aceĭ dintre exegeţiĭ raţionalişti, carĭi, pentru ca să clatine însemnătatea învĕţăturiĭ revelaţiuneĭ despre fiinţele lumiĭ spirituale, se referă când la aceea, că în Scriptură numirea de înger adese-orĭ se întrebuinţéză în senz figurat, pentru a denota nu vr'o óre-care natură superióră, ci numaĭ misiunea feluritelor organe ale activităţeĭ proniatóre a luĭ D-ḑeŭ, neexceptând nicĭ puterile neînsufleţite ale naturiĭ, saŭ când se încércă a demonstra, că învĕţătura despre îngerĭ s'ar fi ivit la iudeĭ numaĭ după captivitatea babilonică, mulţămită cunoştinţeĭ lor în acest timp cu credinţele păgâne în demonĭ şi duhurĭ, şi când în fine alérgă la teoria adaptăriĭ cu credinţele poporuluĭ de rînd, ceea ce pare că ar fi prea suficient pentru ca să se explice învĕţătura cea maĭ positivă a Nouluĭ Testament despre lumea spirituală. Tóte acestea,

se înțelege, sînt numaĭ niște curse curat sofistice, carĭ dovedesc numaĭ hotărîrea maĭ dinainte luată de numiții exegeți de a se împotrivi învățătureĭ revelațiuneĭ despre lumea spirituală, orĭ cât ar fi ea de clară și evidentă, dar sînt cu totul neputincióse pentru ca să întunece saŭ să clatine acéstă doctrină. In adevĕr, că numele de înger se întrebuințéză în Scriptură, nu ca numire a natureĭ óre-căreĭ ființe, ci numaĭ a deosebiteĭ luĭ misiuni față cu D-ḑeŭ, așa că cu acéstă numire se denotă nu numaĭ ómenĭ anumiți și aleși de D-ḑeŭ (de ex. proorociĭ Num. 20, 16; Is. 33, 7; Ag. 1, 13; preoții Malah. 1, 7; Inainte Mergĕtorul Mat. 11, 10; ucenicii luĭ Luc. 7, 24; ucenicii luĭ Christos Luc. 9, 25; șefiĭ bisericilor Apoc. 1, 20; 2, 1), și însuși (după iconomie) Fiĭul luĭ D-ḑeŭ (Malah. 3, 1), dar și puterile neînsuflețite ale lumeĭ (Ps. 77, 49), când ele se represintă ca vestitorĭ și îndeplinitorĭ aĭ voeĭ luĭ D-ḑeŭ. Dar urméză óre de aci, că Scriptura nu admite existența reală a duhurilor celor fără de trup, nu admite anume pentru aceea, că pe eĭ îĭ numește îngerĭ deopotrivă cu Fiĭul luĭ D-ḑeŭ, cu anumiți ómenĭ aleși de D-ḑeŭ; asemenea puterĭ cosmice, carĭ se arată ca îndeplinitorĭ aĭ voeĭ luĭ D-ḑeŭ? Oare Fiĭul luĭ D-ḑeŭ și alte diferite organe de misiune ale luĭ D-ḑeŭ perd ceva din ființa lor reală prin aceea, că sînt numiți în Scriptură îngerĭ? Din ce cauză duhurile cele fără trupurĭ ar trebui să pérdă însemnătatea lor reală numaĭ pentru aceea, că din cauza anumiteĭ lor serviriĭ se numesc îngerĭ de și în Scriptură pretutindene se închipuesc ca ființe reale, raționalo-libere și personale?

Ce se atinge mai departe de opiniunea, cum că învĕţătura despre lumea spirituală s'ar fi arătat la ludeĭ numaĭ după captivitatea babilonică, fiind împrumutată de dînşiĭ de la păgânĭ, ea asemenea este cu totul arbitrară, şi se combate direct prin existenţa acesteĭ învĕţăturĭ în cele maĭ vechĭ cărţĭ sfinte, unde dacă ea nu e aşa de clară şi de complectă, ca în cărţile maĭ posterióre, apoĭ acésta uşor se explică prin acea circumspecţiune naturală din partea sfinţiţilor scriitorĭ, pentru ca ludeilor, fórte înclinaţĭ către tot felul de idololatrie să nu li se dea ocaziune pentru veneraţiunea d-ḑeéscă a îngerilor, în loc de a se închina adevĕratuluĭ D-ḑeŭ. In fine şi relativ de teoria adaptăreĭ trebue de observat, că în forma şi întinderea aceea, pe care ĭ-o daŭ amintiţiĭ exegeţĭ, ea nu se împacă de loc cu învĕţătura revelaţiuneĭ despre lumea spirituală, aşa că rĕmâne una din douĕ: saŭ, ţinêndu-se de acéstă teorie fără nicĭ un temeĭŭ, să se refuse doctrina revelaţiuneĭ despre lumea spirituală în sensul şi însemnătatea eĭ istorică, saŭ păstrând-o pe acésta din urmă ca doctrină revelată, ceea ce i aparţine după tóte drepturile celeĭ maĭ riguróse, dar resonabile criticĭ, a se lăsa cu totul la o parte numita teorie.

Insă, pentru ca să ne convingem maĭ mult de adevĕrul celor ḑise, să ne întórcem la însaşĭ doctrina revelaţiuneĭ despre lumea spirituală.

Scriitorul Facereĭ în povestirea sa de la început despre originea făpturilor, în timp ce vorbeşte destul de pe larg despre lumea materială, la lumea spirituală face numaĭ o alusiune scurtă şi nedeterminată, dacă sub cerĭŭ, despre care vorbeşte chĭar de la început,

este să se înțelégă nu cerîul înstelat saŭ vĕdut, ci cerîul cel de sus,—locuința duhurilor nevĕdute și nemateriale. Dar ceva maĭ departe, când se predă istoria cădereĭ primilor ómenĭ, care se termină cu alungarea lor din raĭŭ, el amintește deja despre o ființă de așa fel, în care nu se póte să se vadă un locuitor al acesteĭ lumĭ, de óre-ce ea putea fi enumĕrată la locuitoriĭ lumeĭ celeĭ de sus. Noĭ înțelegem pe acel heruvim, care, după cuvintele scriitoruluĭ facereĭ a fost pus de D-ḑeŭ la rĕsărit în grădina edemuluĭ pentru ca să păzéscă calea spre lemnul vieței (Fac. 3, 24). N'a fost el Domnul, pentru-că se represintă aci ca slujitor și îndeplinitor al voeĭ Luĭ. N'a fost el nicĭ om, pentru-că afară de Adam și Eva nu era pe pămênt în acest timp nicĭ un om. Cu tóte acestea, asemenea omuluĭ el era ființă raționalo-liberă și personală, pentru-că avea conștiință de însărcinarea sa, și poseda atât hotărîrea, cât și puterea trebuincĭósă pentru ca să îndeplinéscă însărcinarea ce-ĭ era pusă de Domnul. Se póte chĭar spune, că El poseda o putere fără comparație maĭ mare de cât omul, fiind-că se presupunea, că omul n'ar fi fost în stare să întrécă puterea luĭ, chĭar de ar fi și voit. Cine decĭ era el, dacă nu una dintre ființele, carĭ aparținea lumeĭ celeĭ de sus?

Negreșit, primiĭ ómenĭ aŭ înțeles și ș'aŭ amintit bine, cine era acest heruvim, ĭar acésta a fost deajuns pentru ca în urmă să trécă de la dînșiĭ către toțĭ urmașiĭ lor și să se întăréscă pentru tot-de-una între dînșiĭ credința în existența ființelor maĭ înalte și maĭ apropiate de D-ḑeŭ, de cât ómeniĭ. Iar cum că o ast-fel de credință a putut să trécă și în adevĕr a trecut și

la poporul ales al luĭ D-ḑeŭ, în acestea ne convinge deja acea împrejurare, că însuşĭ Avraam a păstrat-o cu tărie şi, negreşit, a predat-o altora după acel exemplu, cum el trimiţêndu-şĭ sluga sa la Laban, pentru ca să pună la cale legătura conjugală a fiĭuluĭ sĕŭ cu fiĭca acestuĭa, în numele luĭ D-ḑeŭ l'a umplut de nădejde prin aceea, că «D-ḑeŭ va trimite cu dînsul pe îngerul sĕŭ şi îĭ va îndrepta calea» (Fac. 24, 40),—va trimite negreşit, nu vr'o óre-care putere neînsufleţită şi nepersonală, ci ast-fel de fiinţă, care va şti bine esenţa însărcinăreĭ, date luĭ, asemenea va fi capabilă şi puternică de a ajuta îndeplinirea cu succes a eĭ. Intre acestea, după descrierea luĭ Moisi, Iacov a vĕḑut pe înşişĭ îngerii luĭ D-ḑeŭ, prima dată în somn, când eĭ i s'aŭ presentat luĭ când suindu-se, când coborîndu-se pe scara, aşeḑată între cerĭŭ şi pămênt şi în vîrful căreea se afla Domnul (Fac. 28, 12); altă dată în realitate, când eĭ i s'aŭ presentat în formă de armată a luĭ D-ḑeŭ (Fac. 32, 1 şi 2). Acésta, negreşit, în aleşiĭ luĭ D-ḑeŭ a trebuit să întăréscă încă şi maĭ mult credinţa în existenţa îngerilor, ca ast-fel de fiinţe, carĭ sînt fórte aprópe de D-ḑeŭ şi carĭ formézĕ ca un fel de grămadă de soldaţĭ saŭ de slujitorĭ, carĭ 'L încunjură, tot-de-una gata şi puternicĭ de a îndeplini, atât în genere tóte dispoşiţiile Luĭ, cât şi în deosebĭ dispoşiţiile, carĭ se ating de pămênt şi de locuitoriĭ luĭ [1]).

[1]). Cetele heruvimilor, chiar în cortul alianţeĭ, organisate în urmă, după dispoşiţia d-ḑeéscă (Eşir. 36, 35; 37, 7—9), aŭ trebuit puţin câte puţin să inoculeze acéstă închipuire despre îngerĭ şi în conştiinţa întreguluĭ popor ebreŭ. Nu altă cugetare despre îngerĭ se găseşte şi în următórele cuvinte ale luĭ Moisi, dacă se citézĕ după traducerea celor 70; «Când a împărţit cel prea înalt neamurile, cum a semĕnat pe fiiĭ luĭ Adam, a pus hotarele neamurilor, după numĕrul îngerilor luĭ D-ḑeŭ» (A doua lege 32. 8).

Ast-fel se represintă mai departe îngerii sub numele de fii ai lui D-ḑeŭ în cartea lui Iov. Ei, după cum se spune aci, strigaŭ de bucurie, când s'aŭ făcut stelele (Iov. 38, 7), şi tot-de-una staŭ înaintea Domnului, când El are plăcerea de a face cunoscut voea Sa (Iov 1. 6; 2, 1), dar necăutând că ei sînt aşa aprópe de Domnul D-ḑeŭ şi într'înşii observă óre-care neajunsuri (Iov 14, 18). Trăsuri de aşa natură, cari forţamente ne obligă să vedem în îngeri nu alt ceva de cât numai fiinţe morale raţionale şi pesonale, fiind-că fără de acésta nici de cum nu s'ar putea înţelege, atât aceea, că ei pot să se entusiasmeze de măreţia lui D-ḑeŭ, asemenea a înţelege şi a îndeplini voea Lui, precum şi aceea, că într'înşii ar putea fi óre-cari lipsuri.

Nu alt-fel se represintă îngerii şi în cartea psalmilor, unde de exemplu cu dînşii, ca fiinţe superióre şi reale, se compară omul, cu puţin óre-ce micşurat de cât dînşii (Ps. 8. 6), saŭ unde ei se chémă de Psalmist pentru ca să laude cu evlavie pe Domnul (Ps. 148. 2), saŭ se vorbeşte despre dînşii, că ei, fiind tari cu puterea, îndeplinesc cuvîntul Domnului, supunêndu-se glasului cuvîntului Lui (Ps. 102. 20), şi că după porunca Domnului ei se strîng împrejurul celor ce se tem de Dînsul şi-i isbăvesc, păzindu-i în tóte căile lor (Ps. 33, 8; 90, 11). După acésta noi ne întâlnim cu un şir întreg de mărturii cu totul clare şi positive ale revelaţiunei despre înseşi apariţiunile îngerilor, ca fiinţe reale raţionalo-personale şi mijlocitóre între D-ḑeŭ şi ómeni. Aşa însuşi David a vĕḑut pe îngerul Domnului, care după porunca lui D-ḑeŭ, bătea poporul (2 Imp. 24, 16, şi 17). Îngerul Domnului asemenea s'a arătat

luĭ Ilie, şi ĭ-a predat în numele Domnuluĭ instrucţiunile trebuincióse, cu ocazia bóleĭ luĭ Ohozia împĕratul Samarieĭ (4 Imp. 1, 3 şi 15). Isaĭa însă a vĕḑut o grămadă întrégă de serafimĭ cu şése aripĭ, carĭi, încunjurând tronul Domnuluĭ Savaot, ĭĭ cântaŭ cântare de laudă, şi dintre carĭ unul chĭar s'a atins cu cărbunele aprins de gura luĭ, ḑicêndu-ĭ: ĭată acésta s'a atins de buzele tale, şi va şterge fără-de-legile tale şi păcatele tale le va curăţi (Is. 6, 2—7). In urmă Iezechiil a vĕḑut heruvimĭ cu ochĭ mulţi carĭ fiind purtătorĭ aĭ mărireĭ şi puterei luĭ D-ḑeŭ, în acelaşĭ timp posedă cel maĭ înalt grad de vedere, vĕḑêndu clar, nu dintr'o parte óre-care numaĭ, ci din tóte părţile posibile, tot ceea ce se petrece în univers (Iez. 10, 8—22). După o anumită învoire a luĭ D-ḑeŭ, luĭ Daniil i se arată de câte-va orĭ îngerul Gabriil, care ĭĭ descopere sórta viitóre a poporuluĭ sĕŭ, explicând odată cu acésta, că cu ocazia acésta el a avut chĭar o mare cértă cu prinţul împĕrăţieĭ persane, în care între altele mult ĭ-a ajutat luĭ unul din ceĭ dintâĭ prinţĭ—Mihail, prinţul poporuluĭ iudeŭ (Dan. 8, 16; 9, 21; 10, 13—21; 21, 1). Prooroculuĭ Zaharia ĭarăşĭ i se arată de câte-va orĭ îngerul Domnuluĭ, pe care el îl distinge fórte bine, atât de sine, cât şi de Insuşĭ Domnul, şi chĭar se adresézĕ către dînsul cu o mijlocire pentru poporul iudeŭ (Zah. 1, 9—19; 2, 3; 3, 3—6; 4, 1—5).

Tóte aceste sînt ast-fel de mărturiĭ şi de fapte, că pun maĭ sus de orĭ ce îndoĭală credinţa vechilor scriitorĭ sfinţiţĭ în existenţa îngerilor, ca fiinţe reale şi personale,—credinţă, care n'a fost împrumutată de dînşiĭ de unde-va din afară, ci din contra se întemeĭa pe re-

velaţiunile d-ḑeeşti şi pe arătările reale ale însuşi îngerilor.

Cum învaţă deci revelaţiunea Noului Testament despre existenţa lumii spirituale? Ea, după cum vom vedea îndată, nu numai nu slăbeşte credinţa Vechiului Testament în acéstă lume, dar o confirmă pe deplin şi o întăreşte. Aci mai întâi de tóte întorc la sine atenţiunea fórte desele arătări ale îngerilor, despre cari ca evenimente reale, se povesteşte în istoria evanghelică şi apostolică. Aşa de ex. îngerul Gavriil se arată lui Zaharia şi Prea Sf. Fecióre, anunţându-le în numele lui D-ḑeŭ celui dintâi despre naşterea lui Ión Inainte-Mergĕtorul (Luc. 1, 11—20), iar celei de a doua despre naşterea dintr'însa a Mântuitorului lumei (Luc. 1, 26—38). Păstorilor din Betleem li se arată mai întâi un înger cu vestea despre Mântuitorul născut, iar după acésta o nenumĕrată armată de îngeri, cari în auḑul lor prea măresc pe D-ḑeŭ (Luc. 2, 9—13). De câte-va ori îngerul în somn se arată lui Iosif şi îi face cunoscut, când despre naşterea minunată ce era să se întîmple a lui Iisus, când despre primejdiile, cari Îl ameninţaŭ după ce S'a născut, când despre trecerea acestor primejdii (Mat. 1, 20; 2, 13 şi 19). Ingerii staŭ înaintea lui Iisus Christos şi Îi slujesc după ispitirea Lui de către diavol (Mat. 4. 11). Îngerul sta înaintea lui şi-L întăreşte în grădina Ghetsimani (Luc. 22 43). Îngerii după mórtea Lui se arată de câte-va ori femeilor şi anunţă despre învierea Lui (Mat. 28, 2—8; Marc. 16, 5—8; Luc. 24, 4—8; Ión 20, 12) Îngerul se arată în timpul înălţărei lui Iis. Christos şi le prevesteşte apostolilor despre viitórea a doua Lui venire (Fapt.

1, 10 și 11). Îngerul în urmă iarăși se arată apostolilor și îi scóte din temniță (Fapt. 5, 18). Îngerul se arată lui Corniliŭ și îi dă instrucțiune, care se atinge de mântuirea lui (Fapt. 10, 3). Îngerul se arată lui Petru în temniță și îl scóte de aci (Fapt. 12, 7—11). Îngerul se arată de asemenea și lui Pavel și îi anunță despre călĕtoria, care era să o facă în Roma (Fapt. 27, 23). Despre tóte aceste arătări îngerești sfinții scriitorĭ vorbesc cu atâta sinceritate, claritate și siguranță, că ar fi cu totul zadarnic a ne încerca, după cum fac unii dintre exegeți, să explicăm povestirea lor în sens figurat saŭ simbolic, adică ca cum sub îngerĭ ei ar fi înțeles și închipuit în mod personificat numaĭ puterile proniatóre a lui D-ḑeŭ. A le înțelege așa ar însemna ca fără orĭ-ce temeĭŭ și drept să refuzăm de a avea încredere în luminata lor înțelegere a lucrurilor și în justa lor închipuire, saŭ ceea ce e tot una a merge direct contra Duhului și caracterului istoric a tuturor povestirilor lor.

In Noul Testament și acolo, unde dogmaticește se vorbește despre îngerĭ, se propune o învĕțătură tot atât de clară și nedubiósă despre dînșiĭ, ca ființe reale și maĭ superióre de cât ómeniĭ. Așa, Insuși Iis. Christos în parabola despre neghine pune pe îngerĭ alăturea cu ast-fel de ființe și de obiecte precum—Fiĭul omenesc, lumea, fiiĭ împĕrăției și fiiĭ celuĭ viclén (Mat. 13, 37—39); și prin urmare deopotrivă cu aceștia îi admite pe eĭ ca ființe reale, iar nu numaĭ închipuite. Pentru ca să facă pe ucenicii Sĕi să nu desprețuiască pe nicĭ unul din ceĭ micĭ, carĭ intră în împĕrăția luĭ D-ḑeŭ, El le-a arătat, cum îngeriĭ lor în ceriurĭ tot-de-

una vĕd faţa Tatăluĭ ceresc (Mat. 18, 10),—le-a arătat, negreşit, nu la óre-care îngerĭ pretinşĭ ci realĭ şi carĭ în realitate mijlocesc pentru ómenĭ înaintea Tatăluĭ Luĭ în cerĭŭ. In timpul când El mergea la patimile cele de bună voe, când unul din ucenicĭĭ Sĕĭ a recurs la sabie pentru a-L apăra, El a ḑis între altele: aŭ ţi se pare, că nu pot acum să rog pe Tatăl Meŭ şi să pună înaintea mea maĭ mult de cât douĕ-spre-ḑece legheóne de îngerĭ? (Mat. 26, 53). Oare e de cugetat, că Iis. Christos în cazul acesta pentru confirmarea puterniciеĭ Sale să Se fi referit la posibilitatea ajutoruluĭ ce I l'ar fi dat Tatăl de închipuite ĭar nu de reale cele douĕ-spre-ḑece legheóne de îngerĭ? Vorbind asemenea despre a doua venire a Sa şi învierea din morţĭ, El între altele a învĕţat, că despre ḑiua şi ceasul acela nu ştiŭ nicĭ îngeriĭ (Marc. 13, 32), că El va veni cândva întru slava sfinţilor îngerĭ (Luc. 9, 26), şi că în înviere nu se vor însura, nicĭ mărita, ci vor rĕmâne ca îngeriĭ luĭ D-ḑeŭ în cerĭurĭ (Mat. 22, 30). Evident, că nu e nicĭ o posibilitate, fără a contraḑice sensul cuvîntăreĭ, de a înţelege şi aceştĭ îngerĭ, amintiţĭ de Mântuitorul de cât în sensul de existenţă reală şi personală.

Nu alt ceva aŭ învĕţat despre îngerĭ şi apostoliĭ. După opiniunea Ap. Pavel, îngeriĭ sînt fiinţe, carĭ, în raport cu Fiĭul luĭ D-ḑeŭ, staŭ într'atât maĭ jos de cât D-ḑeŭ, întru cât El, ca Fiĭŭ, e maĭ sus de cât orĭ-ce făptură, pentru care eĭ Îĭ şi aduc Luĭ închinăcĭune cu evlavie (Evr. 1, 4—14). Dar, fiind fără comparaţie maĭ jos de cât Fiĭul luĭ D-ḑeŭ, eĭ sînt maĭ sus de cât omul, care, este cu puţin óre-ce, micşura-

înaintea lor (Evr. 2, 7). Fiind deci mai sus de cât ómenii, ei nu mai puțin urmăresc cu atențiune tot ceea ce se întîmplă în biserica lui Christos pe pământ (Efes. 3, 10; Comp. 1 Petr. 1, 12), și primesc cea mai apropiată și mai vie participare în sórta celor cari aŭ să moștenéscă mântuirea (Evr. 1, 14), precum și credincioșii nu rémân streini față de dînșii, ci intrând în biserică, în același timp intră în comunicație cu îngerii (Evr 12, 22). De aceea și ap. Pavel spre mărturia adevĕrului învĕțăturei sale alăturea cu D-ḑeŭ și Iis. Christos chémă și pe îngeri (1 Tim. 5, 21), făcênd-o acésta negreșit, cu acea convingere, că îngerii fiind apropiați de sórta bisericii, știŭ bine adevĕrul învĕțăturei lui Christos, și de aceea nu pot să mărturiséscă ceva contrar cu ceea ce a predicat Insuși Iisus Christos (Galat. 1, 8). Insă fiind-că sub influența unor ast-fel de opiniuni despre îngeri credincioșii ușor puteaŭ să fie atrași de acele rătăciri, pe cari le predicaŭ falșii învĕțători păgîni, cerênd să se dea îngerilor închinăciune divină, de aceea Apostolul cu multă tărie îi păzește de ast-fel de servire îngerilor, ca fiind cu totul incompatibilă și nelegală (Colos. 2, 18). Dar aci e de însemnat, că Apostolul în timp ce négă direct falșa servire idoléscă îngerilor, pe care o predicaŭ falșii învĕțători contimporani cu dînsul, nu rĕspunde absolut nimic contra învĕțăturei lor despre existența îngerilor, ĭar prin acésta el confirmă și întărește acéstă credință.

După acésta e naturală întrebarea: este óre vr'o posibilitate óre-care ca prin ajutorul teoriei acomodațiunei, inventată de exegeții raționgliști să se explice o

învĕţătură atât de clară şi hotărîtóre a luĭ Iis. Chr. şi apostolilor Sĕĭ despre lumea spirituală? S'ar putea înţelege acésta, dacă Cerescul Învĕţător al adevĕrului şi ucenicilĭ Luĭ din condescendenţă către óre-carĭ creĭinţe nevinovate ale ómenilor simpli, de şi falşe nu s'ar fi ridicat contra acestor credinţe saŭ le-ar fi lăsat fără nicĭ o atenţiune. Dar se póte óre cugeta, ca tot din acéstă condescendenţă faţă de ómenĭ, eĭ să'şĭ însuşéscă aceste credinţe falşe? Dar eĭ nu le împărtăşaŭ? Se póte óre cugeta, ca eĭ să acopere cu autoritatea adevĕrului dumnedeesc, asemenea credinţe, să le ia sub acoperemîntul şi apărarea lor, să le susţină cu putere în vederea opiniunilor contrare?

§ 22.

Invĕţătura Bisericeĭ.

Biserica creştină, moştenind de la Iisus Christos şi de la apostolĭ o învĕţătură aşa de limpede despre lumea spirituală, n'a putut să nu se crédă datóre ca tot-de-una s'o păzéscă cu sfinţenie şi neatinsă şi să predea şi altora credinţa în existenţa acesteĭ lumĭ.

Iar că o ast-fel de credinţă a existat în Biserică, începênd din timpurile cele maĭ vechĭ, avem ca mărturie simbólele cele maĭ vechĭ ale bisericilor, în carĭ între alte puncte esenţiale ale credinţeĭ este pus şi articulul credinţeĭ despre D-dĕŭ Creatorul lumeĭ spirituale, nevĕdute: «Cred într'unul D-dĕŭ.... Făcĕtorul cerĭuluĭ şi al pămêntuluĭ, a tuturor celor vĕdute şi *nevĕdute* [1])

[1]). Cuvinte din simbolul bisericeĭ din Ierusalim. Tot în aşa mod este exprimat acest articul al credinţeĭ şi în simbólele — antiohean, Chesarieĭ Capadocieĭ şi al Ciprului. Vedĭ part. I § 13.

Apoĭ adese-orĭ întîlnim la ceĭ maĭ vechĭ păstorĭ şi învĕţătorĭ un şir neîntrerupt de mărturiĭ aĭ acesteĭ credinţe despre lumea spirituală.

Bărbaţiĭ apostolicĭ, de şi numaĭ rare-orĭ şi óre-cum în treacăt amintesc despre fiinţe din lumea de sus, totuşĭ şi de aci uşor se póte vedea atât faptul că eĭ admiteaŭ existenţa acestor fiinţe, cât şi acela, că eĭ o socoteaŭ ca generală şi pentru toţĭ credincioşiĭ. După învĕţătura Ap. *Varnava*, pe calea binelui întâlnesc şi ajută pe om îngeriĭ luĭ D-ḑeŭ purtătorĭ de lumină pe când, pe altă cale opusă se arată ca susţinĕtor al omuluĭ duhul rĕutăţeĭ [1]). După vederea luĭ *Erma*, îngerilor le este încredinţată de Domnul observarea întregeĭ lumĭ şi a Bisericeĭ precum şi a ómenilor particularĭ, pe carĭ eĭ îĭ însoţesc chĭar la trecerea în altă viéţă [2]). *Sf. Ignatie purtătorul de D-ḑeŭ* spune nu numaĭ că afară de cele pământeştĭ există şi cele cereştĭ, saŭ lumea îngerească, dar că în acéstă din urmă există diferite trepte şi cete de începĕtoriĭ [3]).

Apologeţiiĭ creştinĭ mărturisesc pe faţă şi în mod solemn înaintea păgânilor nu numaĭ credinţa în D-ḑeŭ, ci şi credinţa în lumea spirituală saŭ nevĕḑută. «Noĭ adorăm, a scris *Sf. Iustin* în apologia sa, atât pe Părintele dreptăţeĭ, cât şi pe Fiĭul, care a venit de la Dînsul.... Impreună cu armata celor-l-alţĭ îngerĭ bunĭ, carĭ urméză şi se asémănă Luĭ.... şi pe faţă predăm acésta orĭ cuĭ doreşte să înveţe, după cum noĭ înşine am învĕţat» [4]). *Atenagora*, arătând păgânilor punctele esen-

[1]). Epist. c. 18.
[2]). Vis. 3. c. 4. Mandat 6. c. 2. Vis. 2. c. 2.
[3]) Epist. ad Trall. c. 5.
[4]). Apolog I. n. 6.

ţiale ale credinţeĭ creştine despre D-ḑeŭ, adaugă: «cu acésta nu se mărgineşte învĕţătura nóstră teologică, dar noĭ admitem şi mulţimea de îngerĭ şi slujitorĭ, pe carĭ Creatorul şi Ziditorul lumiĭ D-ḑeŭ prin Cuvîntul Sĕŭ ĭ-a pus şi ĭ-a orînduit să conducă stihiile, ceriurile şi lumea şi tot ceea ce e într'însa şi buna lor orînduire [1]). *Sf. Irineŭ*, avînd în vedere învĕţătura falşă a gnosticilor despre îngerĭ, ca emanaţiĭ ale divinităţeĭ, şi carĭ aŭ produs lumea prin eĭ, nu se ridică contra credinţeĭ lor în existenţa îngerilor, ci susţine numaĭ că eĭ, deopotrivă cu tot ceea ce există, sînt creaţĭ de D-ḑeŭ 1). *Tertulian*, pentru justificarea credinţeĭ creştinilor în lumea spirituală se referă la faptul, că o ast-fel de credinţă a existat la tóte popórele şi chĭar la filosofĭ, cu deosebirea numaĭ, că aceştĭ din urmă nu ştiaŭ ceea ce ştiŭ creştiniĭ din sfintele cărţĭ,—despre revoluţia întîmplată în lumea spirituală în urma cădereĭ unuĭa dintre duhurile conducĕtóre 2). Tot o asemenea credinţă în lumea spirituală se póte întâlni şi la orĭ care dintre părinţiĭ şi învĕţătoriĭ de maĭ departe, dacă a vorbit despre acest obiect. Dar este cu totul de prisos a ne maĭ întinde asupra faptuluĭ, că acéstă credinţă a fost dominantă şi tot-de-una în Biserica creştină. Va fi de ajuns a arăta aci numaĭ, că Biserica universală la primul sinod ecumenic în simbolul credinţeĭ sale a ţinut în întregime, neatins articulul vechĭŭ al credinţeĭ despre D-ḑeŭ, Creatorul ceriuluĭ şi al pămêntuluĭ, a tuturor celor vĕḑute şi nevĕḑute, ĭar la al şéptelea sinod ecumenic o dată cu admiterea închinăreĭ la icóna Mântuitoruluĭ şi a sfinţilor, a sta-

[1]). Legat. n. 10; comp. n. 24.

bilit veneraţiunea şi zugrăvirea îngerilor, prin care fapt a mărturisit credinţa în existenţa îngerilor, ca fiinţe, tot aşa de reale ca şi persóna luĭ Iisus Christos şi a tuturor sfinţilor.

§ 23.

Mărturia minţeĭ sănătóse în folosul existenţeĭ lumeĭ spirituale.

La cele ḑise se póte adauge, că şi mintea sănătósă, care crede în D-ḑeŭ, nicĭ o dată nu s'a ridicat contra credinţeĭ în existenţa lumeĭ spirituale. Nu maĭ vorbim că acéstă credinţă este o moştenire a tuturor popórelor, care 'şĭ are rădăcina după tótă probalitatea, în tradiţiunea veche originală. Dar faptul important e că aŭ împărtăşit-o în totul şi ceĭ maĭ bunĭ cugetătorĭ şi filosofĭ creştinĭ contimpuranĭ creştinismuluĭ, afară se înţelege, de materialiştĭ, carĭ în numele principiuluĭ lor strîmt n'aŭ admis nicĭ o fiinţă spirituală, nicĭ suflet, nicĭ pe D-ḑeŭ. In acéstă privinţă merită o deosebită atenţiune următorĭĭ aşa numiteĭ scolĭ neoplatonice, la carĭ după cum se ştie, învĕţătura despre lumea spirituală a avut desvoltarea cea maĭ întinsă, şi, e de observat că nicĭ în timpul lor, nicĭ în urmă, n'a provocat din partea niménuĭ vre-un reproş serios despre netemeinicia saŭ neconformitatea eĭ cu regulile şi cerinţile judecăţeĭ filosofice. De ordinar ni se spune, că maĭ 'nainte învĕţaţiĭ cunoşteaŭ puţin ştiinţa puterilor natureĭ, şi de aceea nicĭ eĭ nu puteaŭ să se debaraseze de credinţa generală, neîntemeiată pe nimic, în existenţa óre căror puterĭ superióre în afară de pute-

rile naturii. Dar óre ştiinţele naturale de acum aŭ reuşit să scruteze tot domeniul naturei în lăţimea, înălţimea şi adîncimea ei? Óre ele ne daŭ temeiul şi dreptul de a spune, că nu mai este nimic mai departe, mai sus şi în afară de ceea ce s'a supus experienţelor şi observaţiunilor fisice? Nu se lovesc ei óre, după cum a fost tot-de-una, de ast-fel de pedici, unde, cu tótă mişcarea repede înainte a ştiinţelor naturale, vrênd nevrênd recunosc, că nu se póte merge mai departe de aceste limite, şi că dincolo de dînsele se află domeniul nevĕdut şi necunoscut,—domeniŭ absolut neînţeles nici pentru un fel de experienţă saŭ observaţiuni sensibile? Dacă este aşa, apoi e în drept óre cine-va să acuze pe învĕţaţii cugetători, fie vechi fie noui, de ignoranţă în ştiinţele naturale pentru-că ei, cu judecata filosofică merg mai departe de cât experienţa ştiinţelor naturale contimpurane, şi merg, pe temeiuri resonabile?

Dar, pe ce se întemeiaŭ şi se întemeiază minţile fără ideî nepreconcepute în credinţa despre existenţa lumeî spirituale? Ei se întemeiaŭ, mai întâi de tóte, pe credinţa generală a popórelor în existenţa lumeî spirituale, care decurgea din cea mai veche tradiţiune, pentru care a şi avut încredere între ceî mai buni cugetători ai anticităţeî (de ex. Socrat, Platon, Aristotel şi Ciceron), cari aŭ ştiut să dea preţul cuvenit tradiţiunilor vechi religióse. In urmă, cunoştinţa cu monumentele Vechiului şi Noului Testament aŭ trebuit să presinte o nouă şi puternică bază pentru acéstă credinţă, atât între cugetătorii păgâni (gnostici) cari se introduseseră între creştini, cât şi între vechii învĕţaţi creştini carii,

fiind aprópe de timpul aparițiuneĭ creștinismuluĭ, aveaŭ posibilitate să controleze autenticitatea istorică a povestirilor apostolice despre arătările ființelor lumeĭ spirituale în acest timp. De acest temeĭŭ s'aŭ condus, negreșit, toțĭ filosofiĭ și învețațiĭ atât în vécurile de mijloc, cât și în cele următóre, nepunênd în discuție istorisirile revelațiuneĭ despre lumea spirituală, cari se presintaŭ ca istorie absolut adevĕrată și sigură.

Dar, independent de acésta, în temeĭul credinței despre îngerĭ, atât la păgânii vechĭ, cât și la cugetătoriĭ creștinĭ maĭ posterioriĭ a jucat un mare rol consideraținea că, observându-se în lumea vĕdută o scară, care se înalță treptat de la maĭ puțin perfect la maĭ perfect, și oprindu-se la om, care după natura sa spirituală e maĭ sus de cât cele-l-alte făpturĭ, dar care, din cauza corporalității sale stă departe de Duhul infinit, nu se póte presupune, că afară de om nu sînt ființe maĭ înalte de cât dînsul, maĭ aprópe de D-ḑeŭ, și anume duhurile cele fără de trupurĭ, carĭ continuă și complinesc acéstă scară; fără asemenea ființĭ scara ar fi necomplectă și numaĭ cu omul ar fi ruptă la jumătate. Acéstă părere, negreșit, a trebuit să primésscă un colorit panteistic în teoriile și sistemele cugetătorilor păgânĭ, carĭ explicaŭ originea a tot ce există saŭ prin desvoltarea treptată, saŭ prin emanațiunea substanțeĭ divine; de aicĭ vine faptul că eĭ privesc la ființile superióre omuluĭ ca la un șir de zeități carĭ se micșuréză treptat. Dar acéstă credință e lipsită de panteism la creștinĭ carĭ, eșind din noțiunea teistică despre D-ḑeŭ, ca liber creator, care a rînduit a deschide

plinătatea măreţiei Sale în lume, aŭ găsit potrivit şi natural a presupune, că D-ḑeŭ s'a descoperit nu numaĭ în lumea sensibilă şi în ómenĭ, în carĭ chipul Luĭ se arată acoperit de forma corporală a omuluĭ, dar şi în altă lume maĭ înaltă — în lumea fiinţelor fără de trup, unde chipul Luĭ se arată fără orĭ-ce amestec strein de corp, şi decĭ într'o formă maĭ curată, maĭ luminată şi maĭ apropiată de forma Modelului sĕŭ [1]). De la sine se înţelege, că acéstă părere singură de sine nu póte să dovedéscă existenţa lumeĭ spirituale, dar 'ĭ face fórte probabilă existenţa eĭ.

La cele ḑise se póte adăuga, că în timpul maĭ din urmă unĭĭ dintre teologiĭ apusenĭ aŭ început să emită încă o părere în folosul existenţeĭ fiinţelor superióre omuluĭ, şi anume combinaţiunea, împrumutată din raportul comparativ al planeteĭ nóstre, populată de ómenĭ cu sistemul altor corpurĭ cereştĭ. Esenţa acesteĭ combinaţiunĭ (care cu ρ deosebită putere este desvoltată la Lange) se póte da sub forma următóre. Tóte experienţele şi observaţiunile făcute asupra planeteĭ nóstre ne conving, că aci scopul principal şi cel maĭ înalt, către care tot-de-una s'a dirijat şi se îndreptéză în desvoltarea eĭ tot ce există în univers, este spiritul conştient şi raţionalo-liber; dacă n'ar fi el, atunci natura

[1]). Urmele acesteĭ părerĭ se pot observa la *Sf. Iustin*, când el vorbeşte despre armata de îngerĭ, care urméză pe Fiĭul luĭ D-ḑeŭ (Apol. I, n. 6), la *Clement al Alexandrieĭ*, când examinând scara fiinţelor create, la cele maĭ înalte trepte ale eĭ pune pe îngerĭ, după care pune pe însuşĭ Creatorul lor adică pe Fiĭul luĭ D-ḑeŭ (Strom. Lib, VII. c. 2), asemenea şi la aceĭ părinţĭ şi învĕţătorĭ, carĭ aŭ găsit maĭ nemerit a crede că D-ḑeŭ a creat maĭ întîĭ duhurile cele fără de trup, ca fiinţe maĭ apropiate de Sine şi maĭ perfecte, ĭar maĭ pe urmă a creat lumea sensibilă cu omul în cap, ca inferióră şi maĭ puţin perfectă. In vécurile de mijloc sub formă scolastică o găsim la Reimund de Sabund. Apoĭ sub diferite forme ea se póte întâlni la toţĭ filosofiĭ şi teologiĭ apusenĭ, carĭ cred în lumea spirituală.

s'ar prezinta ca ceva fără scop și neterminat. Dar e posibil óre, ca natura, care tinde cu atâta putere către Spiritul rațional, ca către scopul sĕŭ, să'și ajungă scopul acesta numaĭ aicĭ pe pământ, ĭar încolo în sistemul întreg și necuprins de corpurĭ cerești să se piardă cu totul din vedere acest scop? Acésta s'ar putea dór numaĭ în cazul când planeta nóstră ar ocupa o poziţiune deosebită saŭ centrală în raport cu tóte celel-alte corpurĭ cerești. Dar fiind-că nu e așa, fiind-că planeta nóstră ocupă locul cel maĭ nevĕdut și neînsemnat în sistema generală a corpurilor cerești, apoĭ necesarmente trebue să admitem că și în alte corpurĭ cerești sînt și trăesc fiinţe spiritualo-raționale, și că aceste fiinţe, negreșit, trebue să aĭbă corpurĭ saŭ organe sensuale, să ducă o viéță deosebită, conformă cu condiţiunile în carĭ se află o planetă saŭ alta. Părerea este fórte ingeniósă și solidă, de și nu e confirmată de realitate. Apoĭ se observă, că ea nu vorbește direct de cât în folosul altor fiinţe, asemenea omuluĭ pământesc, și nu a duhurilor netrupeștĭ superióre luĭ după natură. Dar aicĭ este fórte importantă cugetarea, că scopul către care tinde și se îndréptă tot procesul fiinţeĭ nu este altul, de cât Spiritul raționalo-conștient și liber. Sprijinindu-ne pe acéstă idee fórte ușor se póte ajunge la următórea presupunere: dacă pe pământ spiritul omenesc este încoronare a totuluĭ, așa că în raport cu dînsul nu numaĭ tótă lumea sensibilă, dar și corpul luĭ nu este, de cât un piedestal al sĕŭ; dacă, pe pământ omul este ca o miniatură saŭ microcosm, în raport cu tot universul; apoĭ nu urméză, că și în univers, care este cel maĭ colosal piedestal, se găsesc

fiinţi spiritualo-raţionale, saŭ ceea ce e tot una, lumea spiritelor superióre şi netrupeştĭ, carĭ complectézĕ saŭ încoronézĕ universul şi carĭ în acelaşĭ timp mijlocesc între ea şi Spiritul infinit? De sigur, că şi acésta este numaĭ o presupunere, care nu dovedeşte direct existenţa lumeĭ spirituale, dar totuşĭ o face fórte probabilă.

§ 24.

Originea spiritelor fără de trup, şi timpul eĭ.

Dar când şi cum aŭ provenit spiritile netrupeştĭ? Că spiritile n'aŭ fiinţă de la sine, ci aŭ provenit de la D-ḑeŭ, ca şi tóte cele-l-alte făpturĭ, acésta o afirmă revelaţiunea când rapórtă originea a tot ce există, în afară de D-ḑeŭ, la creaţiune, aşa că după ea, fără Fiĭul luĭ D-ḑeŭ, *nimic nu s'a făcut ce s'a făcut* (Ión. 1. 3). Dar ea învaţă şi direct, atât în Vechĭul cât şi în Nouĭ Testament, că lumea spiritelor fără de trup îşĭ datoreşte origina sa numaĭ luĭ D-ḑeŭ. După cuvintele luĭ Ezdra, D-ḑeŭ, Care a creat totul, a creat şi cerĭurile cerĭurilor şi tótă armata lor (Neem. 9. 6) sub carĭ nu se póte înţelege de cât céta ceréscă de îngerĭ, carĭ încunjură pe Domnul şi'I aduc închinăciune. După mărturia sf. Ap. Pavel, Fiĭul luĭ D-ḑeŭ a creat nu numaĭ ceea ce e pe pământ dar şi ceea ce e în cerĭurĭ nu numaĭ cele vĕḑute, dar şi cele nevĕḑute, *orĭ scaunele, orĭ domniile, orĭ stăpâniile, tóte printr'însul şi întru dînsul s'aŭ zidit* (Colos. 1. 16). Potrivit cu acestea şi vechiĭ învĕţătorĭ creştinĭ, contrar falşelor părerĭ gnostice despre îngerĭ, ca emanaţiĭ divine, aŭ învĕţat destul de clar atât că eĭ sînt făpturĭ, cât şi că sînt creaţĭ de

D-ḑeŭ [1]), ĭar Biserica veche mărturisea aceeaşĭ credinţă în simbólele sale vechĭ, particulare, şi ecumenice, stabilind a mărturisi pe D-ḑeŭ ca Creator nu numaĭ acelor vĕḑute, dar şi acelor nevĕḑute [2]).

Ce se atinge de faptul, când anume D-ḑeŭ a creat pe îngerĭ, despre acésta descoperirea nu vorbeşte nimic determinat, de şi întru nimic nu împiedecă ba chĭar, pe cât se pare, favoriséză în totul presupunerea, că îngerii aŭ fost creaţi în primele timpurĭ, şi anume nu numaĭ înainte de om, dar chĭar înainte de crearea celor vĕḑute saŭ a lumeĭ sensibile. Ast-fel amintirea scriitorului Facereĭ despre ispititorul primilor ómenĭ sub formă de şérpe care n'a putut fi altul de cât unul dintre duhurile căḑute (Fac. 3) arată clar, că aprópe de timpul creăreĭ primilor ómenĭ, nu numaĭ că exista deja lumea duhurilor fără de trup, dar şi că în acéstă lume se făcuse óre-care revoltă morală, care s'a terminat cu căderea câtor-va spirite. In cartea luĭ Iov se ḑice, că, pe când Domnul a creat stelele, toţĭ fiiĭ luĭ D-ḑeŭ, sub cari la Iov se înţeleg îngerii (Iov. 1, 6; 2, 1), săltaŭ de bucurie (Iov. 38, 7). Prin urmare îngerii aŭ fost creaţi de D-ḑeŭ înainte de ḑiua a patra a creaţiuneĭ, când scriitorul Facereĭ pune crearea tuturor luminătorilor cereştĭ. Dacă eĭ aŭ fost creaţi înainte de ḑiua a patra, apoĭ nu urméză óre, că aŭ fost creaţi în una din cele dintâĭ treĭ ḑile? Dar pentru acéstă presupunere nu ne îndreptăţeşte povestirea

[1]). *Irin.* Advers Haeres. lib. II c. 2 n. 3. et 4. *Evsev. Ces.* Demonstr. evang IV, c. 1. *Vasil. Cel Mare.* De Spirit ad Amphiloh. c. 16. *Ambr.* In hexaemer. 1. c 3 et 4. *Ión gură-de-aur.* De incomprehens. advers. anom. orat. 2. In epist. ad Colos. homil 3. n. 2. *Teodorit.* In genes. quaest. 2. *Damasc.* De fid. orthodox. lib. II, c. 2.

[2]). Veḑĭ part. I. § 13.

lui Moisi despre cele dintâi trei ḑile ale creaţiunei, povestire, care se mărgineşte cu descrierea formărei lumei materiale şi care nu dă nicĭ cel mai mic indiciŭ despre originea lumei spirituale în aceste ḑile. De aceea rĕmâne numai presupunerea, că lumea spirituală a fost creată la început, adică înainte de crearea lumei materiale, pentru-că numai ea póte uşor să armoniseze atât cu amintirea de mai sus despre îngerĭ din cartea lui Iov, cât şi cu tótă povestirea lui Moisi despre cele şése ḑile ale creaţiunei şi despre căderea primilor ómeni. Motivul puternic al acestei părerĭ îl prezintă chĭar Moisi în cuvintele sale: *la început a creat D-ḑeŭ cerĭul şi pământul* (Fac. 1. 1). Aci, cum am observat (Veḑĭ § 13), după cum sub pământ trebue a înţelege tótă lumea materială, în starea sa de germine, aşa şi sub cerĭŭ trebue a înţelege nu cerĭul vĕḑut, creat în urmă, ci cerĭul nevĕḑut saŭ locuinţa puterilor de sus. Înţelegênd ast-fel cerĭul primitiv despre care vorbeşte Moisi, de la sine se înţelege, că se întăreşte presupunerea că D-ḑeŭ, atât cerĭul de sus saŭ nevĕḑut, cât şi pe locuitorii lui—îngerii,—ĭ-a creat la început saŭ mai 'nainte de a se începe crearea lumei materiale din materia creată de la început.

De aceea de şi în Biserica veche creştină nu era o învĕţătură pozitivă despre timpul creărei îngerilor, dar majoritatea învĕţătorilor ei se ţineaŭ de părerea, că lumea nevĕḑută saŭ spirituală a fost creată mai 'nainte de cea vĕḑută saŭ materială. Aci, mai întâi de tóte, trebue a pune pe aceĭ învĕţătorĭ, carii, de ex. Teofil al Antiohiei, Vasile cel Mare, Teodorit şi Da-

maschin [1]) sub cerîul creat la început, despre care vorbește Moisi în primul vers al cărței Facerei, înțelegeaŭ nu cerîul material saŭ vĕḑut, creat în urmă, ci cerîul nevĕḑut, de sus, cu care ocasiune aŭ fost create și duhurile netrupeștî, destinate a fi locuitoriî luî. De acord cu acésta, și alțî învĕțătorî vechî, ca: *Ilariŭ* [2]), *Ambrosie* [3]), *Ieronim* [4]), *Grigorie cel Mare* [5]), și *Atanasie Sinaitul* [6]) aŭ exprimat tot acéstă idee despre timpul creăreî îngerilor maî direct și maî hotărît, ḑicênd, că D-ḑeŭ a creat pe îngerî cu mult maî înainte de lumea vĕḑută, și că la crearea acesteî din urmă eî staŭ deja înaintea feței Creatoruluî și slujaŭ Luî. In acéstă privință merită o deosebită atențiune părerea *Sf. Grigorie Teologul*, care ḑice urmĕtórele: «de óre-ce pentru bunătatea d-ḑeéscă n'ar fi fost de ajuns să se ocupe numaî cu contemplarea de sine, ci trebuîa, ca binele să se desvolte, mergênd din ce în ce maî departe, așa că numĕrul celor fericiți să fie cât se póte de mare, (pentru-că acésta este propriŭ bunătățeî supreme); de aceea D-ḑeŭ cugetă maî întâî la puterile cerești ale îngerilor; și cugetarea a devenit fapt, care s'a îndeplinit prin Cuvînt și s'a executat prin Duh.... Intru cât însă primele făpturî I-aŭ fost plăcute, cugetă și altă lume—materială și vĕḑută, saŭ alcătuirea organizată a cerîuluî și pămêntuluî, și a tot ceea ce este între dînsele» [7]). Nu sînt contra acesteî

[1]). Veḑî part. 2 § 13.
[2]). Lib. contr. Auxent. n. 6.
[3]). In Hexaemer. lib. I. c. 5. n. 19. Contr. Praefat. ad Psalm. n. 2.
[4]). In cap. I. epist. ad Titum.
[5]). Moral XXVIII. 14.
[6]). Ὁδηγοῦ c. 4. Aceeașî, părere o împărtășa *Cassian* (Collat. 8. c. 7), *Iuniliu Africanul* (De part. divin. leg. lib. II. c. 2) și alțiî.
[7]). Orat. 38. n. 9. et. 10.

părerĭ nicĭ aceĭ dintre vechiĭ învĕţătorĭ, cariĭ, ca şi *Tatian* [1]) şi *Chrisostom* [2]), afirmaŭ numaĭ, că îngeriĭ sînt creaţĭ maĭ înainte de om [3]) şi de aceea ea şi în timpurile maĭ din urmă nu ş'a perdut puterea şi însemnătatea [4]), şi se menţine şi până acum în Biserică [5]).

§ 25.

Natura fiinţelor lumeĭ spirituale. Însuşirea lor principală adică spiritualitatea saŭ necorporalitatea.

Dar cu ce fire a creat D-ḑeŭ fiinţele lumeĭ nevĕḑute, pe îngerĭ deosebindu-ĭ şi înălţându-ĭ maĭ pre sus de cele-l-alte făpturĭ? La acésta revelaţiunea ne rĕspunde prin aceea, că-ĭ numeşte spirite (πνεύματα) (Evr. 1. 14), şi că, comparându-ĭ cu Fiĭul luĭ D-ḑeŭ, ĭĭ pune neměsurat maĭ jos de cât El (Evr. 1, 4—13; Efes. 1, 21), pe când, în comparaţie cu omul, ĭĭ pune ceva maĭ pre sus de dînsul (Ps. 8, 5—7; Evr. 2, 7). Din acestea se vede că îngeriĭ sînt fiinţe înzestrate cu

---

[1]). Contr. graec. n 7.

[2]). Ad Stagir lib. I în Opp. T. I. p. 157—158, ed Montfauc.

[3]) In fine se găseaŭ printre credincĭoşĭ în Biserica veche şi alt-fel de opiniunĭ asupra timpuluĭ creăreĭ îngerilor. Aşa de ex. după părerea luĭ *Ghenadie al Masalieĭ*, D-ḑeŭ a creat pe îngerĭ în intervalul de timp, cuprins între crearea materieĭ primitive a lumeĭ şi formarea dintr'însa a lumeĭ organizate (De eccles. dogmat. c 10. in patr. curs. compl. latin. T. 58. col. 983). Alţiĭ aŭ gândit că îngeriĭ aŭ fost creaţĭ în prima ḑi odată cu lumina (Veḑĭ *Epifan.* Haeresc. 65. n 4 et 5. *August.* De civit. lib. XI. c. 7. 9). Unĭĭ presupuneaŭ, că eĭ sînt creaţĭ după om (Veḑĭ *August.* De civ t. lib. XI. c. 2). Dar tóte aceste opiniunĭ, carĭ se împacă atât de greŭ cu învĕţătura biblică despre crearea lumeĭ, nu ş'aŭ găsit următorĭ în Biserica veche. şi aŭ fost lăsate fără atenţiune.

[4]). *Fot.* Bibliot. cod. 473 *Dimitr. Rost.* Letop. sec. 1. pag. 10, Confes. Ortod. patr. I. resp. la într. 18.

[5]). Catehis. ortod. desvolt art 1. resp la într. ce a fost creat maĭ întâĭ, cele vĕḑute saŭ nevĕḑute? Ediţ. 1877. pag. 31

natură spirituală, că acéstă natură e incomparabil mai pre jos de cât natura divină, și mai pre sus de natura omenéscă.

De aceea spre a ne apropia pe cât posibil de o închipuire mai mult saŭ mai puțin exactă de natura îngeréscă, trebue a explica, pe baza revelațiuneĭ, ce fel de spiritualitate se însușește acesteĭ naturĭ și prin ce se deosebește atât de spiritualitatea atribuită natureĭ divine, cât și celeĭ omenești. Referindu-ne însă la învĕțătura revelațiuneĭ despre spiritualitatea îngerilor, observăm într'însa acea particularitate, că, pe când în Scriptură îngerii pretutindene se închipuesc ca ființe libere raționale saŭ spirituale, nicăirĭ nu li se atribue nicĭ un fel de corp saŭ ceva asemenea cu corpul, și din contra spiritul omenesc, de și pretutindenea se închipuește, ca ființă, care are însușirile natureĭ spirituale totuș, nicăerĭ nu se represintă, de cât numaĭ existând saŭ predestinat a exista într'o legătură neîntrerupta cu corpul saŭ cu natura corporală. Numaĭ acéstă considerațiune nu ne dă óre dreptul a presupune, că, după revelațiune îngerii sînt spirite fără trup, saŭ spirite, cărora li e dat să existe și să trăiască numaĭ cu natura spirituală, independent de corp, saŭ de legătura organică cu materia sensibilă? Ca confirmare directă a acesteĭ presupuneri servește faptul, că îngerii se numesc în Scriptură *nevĕduțĭ* (Colos. 1, 16), adică, că nu aŭ în sine nimic care să pótă fi apucat cu simțul vedereĭ, și ca și D-ḑeŭ (Ión 4, 24) eĭ, se numesc spirite (Evr. 1, 14), fără a li se atribui corporalitatea. Apoĭ Mântuitorul, când ucenicii L'aŭ luat după înviere ca arătare de Duh, așa le-a explicat, ceea

ce este duhul: *duhul trup și óse nu are precum mĕ vedeți pre Mine că am* (Luc. 24, 39), adică că duhul nu numaĭ că n'are trup omenesc în forma luĭ sensibilă saŭ pămêntéscă, dar nicĭ în acea formă deosebită și proslăvită pe care l'a avut Domnul înviat când s'a arătat ucenicilor. Asemenea sînt însemnate și următórele cuvinte ḑise de Mântuitorul încă în timpul vieţeĭ Sale: *la înviere nicĭ se însóră, nicĭ se mărită; ci sînt ca îngerii luĭ D-ḑeŭ în cerĭŭ* (Mat. 22. 30). Aci, după cum se vede, se neagă dea-dreptul în natura îngerilor corporalitatea în formă sensibilă, pe care o aŭ ómenii, în actualele condițiuni ale existenţeĭ lor pămênteștĭ, de și nu se póte spune, că s'ar nega în natura lor și corporalitatea într'o stare maĭ înaltă saŭ prea-mărită. Dar dacă aci nu se neagă direct îngerilor corporalitatea de felul din urmă, apoĭ ĭarăși nu se póte spune, că se presupune absolut după cum cugetă unii, întemeindu-se pe asemĕnarea ce se face aci între îngerĭ și ómenii înviéți, despre carĭ se știe, că vor învia cu trupurĭ spirituale proslăvite. Cu ocasiunea acesteĭ presupunerĭ este destul a observa, că ómenii, carĭ vor învia numaĭ se asémănă cu îngerii, dar nu se identifică cu eĭ căcĭ, dînșii după cum se ḑice aci, vor fi, *ca îngerii*, ĭar nu *una cu îngerii*, *saŭ îngerĭ*. Ca întîmpinare póte să ni se aducă împrejurarea, că în Scriptură îngerii tot-de-una se închipuesc ca făptură carĭ se arată în forme sensibile saŭ omenești. La acésta trebue de spus, că Însuși D-ḑeŭ în Vechiul Testament s'a arătat dese-orĭ tot în ast-fel de forme sensibile, de și de aicĭ nu s'a dedus că ar avea corp, ci numaĭ că El, după cum crede cu cale,

póte pentru un timp să priméscă diferite forme vĕ-ḑute, în scopul, de a Se face vĕḑut ómenilor. Acelaşĭ lucru putem spune şi despre arătarea îngerilor în forme sensibile. După Damaschin, când îngerii luĭ D-ḑeŭ se arată celor vrednicĭ, atuncĭ se arată nu aşa cum sînt eĭ în sine, ci în formă transfigurată care póte fi vĕḑută de cei ce vĕḑ [1]).

După cele ḑise, după Revelaţiune, resultă, că îngeriĭ faţă cu sufletele omeneştĭ, legate în mod organic cu trupurile, sînt spirite curate saŭ fără trupurĭ, adică ast-fel de spirite, carĭ n'aŭ corp omenesc nicĭ în forma luĭ grosieră, în care se găseşte în actualele trupurĭ omeneştĭ de pe pămênt, nicĭ chĭar în acea formă spiritualisată saŭ proslăvită, pe care o vor primi, după înviere aceste trupurĭ. Dar se întrébă, ce fel este acéstă spiritualitate curată saŭ netrupéscă a îngerilor; este óre relativă saŭ nerelativă, saŭ alt-fel ḑicênd, sînt eĭ fără de trupurĭ numaĭ în comparaţiune cu ómeniĭ saŭ sînt fără de trup ca şi Însuşĭ Duhul infinit? La acéstă întrebare nu găsim în Scriptură un rĕspuns direct, dar trebue să spunem, că Ea nu ne împedecă a înţelege necorporalitatea îngerilor în sens de mărginire, ba după cât se pare chĭar înclină către acésta. De şi Scriptura numeşte pe îngerĭ spirite (Evr. 1, 14), după cum şi pe D-ḑeŭ Îl numeşte Spirit (Ión 4, 24) dar faptul că pe eĭ îĭ numeşte duhurĭ slujitóre, ne face să presupunem că spiritualitatea lor e departe de a fi tot una cu spiritualitatea fiinţeĭ infinite, şi anume, că spiritualitatea lor e finită şi mărginită, pe când spiritualitatea luĭ D-ḑeŭ e infinită şi nemărginită. Apoĭ Scrip-

[1]). De fid. orthodox. lib. II. c. 3. comapr. *Tertul.* de carn. Christ. c. 6.

tura pe cât se pare ne dispune a cugeta spiritualitatea îngerilor numaĭ în senz mărginit, fiind-că noĭ, representându-ĭ ca spirite finite, nu putem să nu-ĭ representăm alt-fel, de cât admiţênd într'înşiĭ óre care chip de corp. Acéstă idee se confirmă şi cu observarea din cartea luĭ Iov, relativă de îngerĭ, că D-ḑeŭ şi împrotiva îngerilor sĕĭ ceva *strâmb* a gândit (Iov. 4, 18). Ce se atinge de locurile citate de noĭ maĭ sus pentru necorporalitatea îngerilor, apoĭ ele tóte, fără greutate, pot fi înţelese numaĭ în senzul necorporalităţeĭ relative a îngerilor.

De aceea şi părinţiĭ şi învĕţătoriĭ vechĭ, precum şi scriitoriĭ bisericeştĭ, de şi în amĕnunţimĭ s'aŭ deosebit în ceea ce priveşte ideea despre spiritualitatea îngerilor, dar aprópe toţĭ s'aŭ unit în ideea generală, că îngeriĭ sînt fiinţe relativ curat spirituale şi netrupeştĭ. Aşa, noĭ ne întâlnim cu un şir întreg de ast-fel de învĕţătorĭ creştinĭ, cariĭ, găsindu-se sub influenţa ideeĭ, că tot ceea ce e pus în limitele fiinţelor create nu trebue să fie cu totul strein de materialitate [1]), pe cât se pare aŭ confirmat direct şi hotărîtor corporalitatea îngerilor. Aşa aŭ fost—*Iustin* [2]), *Tatian* [3]), *Atinagor* [4]), *Tertulian* [5]), *Origen* [6]), *Teognost* [7]), *Meto-*

[1]). Ast-fel sînt aceĭ, carĭ s'aŭ găsit sub influenţa părereĭ neexacte despre îngerĭ, care a putut să apară pe baza înţelesuluĭ literal al vers. al 2, cap. al 6 de la Facere, după traducerea celor 70, unde se citea, că îngeriĭ luĭ D-ḑeŭ (în loc de fiiĭ luĭ D-ḑeŭ, sitiţiĭ) îşĭ luaŭ de femeĭ pe fetele ómenilor (adică fetele urmaşilor luĭ Cain).

[2]). Apolog. 2. n. 5. Dialog. cum Tryph. n. 57.

[3]). Contr. graec. n. 12.

[4]). Legat pro Christian. n. 24. De resurect n. 16.

[5]). De carne Christ. c. 6. contr. Prax. c. 7. contr. Hermog. c. 35.

[6]). Divin. instit. 11. 15. De princip. lib. I. c. 6. n. 4. lib. II. c. 2. n. 1. et 2. lib. IV. n. 35.

[7]). Photh. Biblioth. cod. 106.

die [1]), *Vasilie cel Mare* [2]), și *Ambrosie* [3]). Dar toți înțelegeaŭ corporalitatea îngerilor în sensul înalt și deosebit, și le atribuïaŭ trupurile, cele mai fine, — în formă de foc, de eter, carî n'aŭ nimic comun cu trupurile vĕdute sensibile [4]), saŭ înțelegeaŭ sub dînsele un gen deosebit de formă de ființă [5]), saŭ mărginirea de spațiŭ [6]). Pe de altă parte ne întâlnim cu alți părinți și învĕțătorî, carii, pe cât se pare, admit fără rezervă necorporalitatea îngerilor. Ast-fel sînt: *Atanasie cel Mare* [7]), *Grigorie al Nisei* [8]), *Grigorie teologul* [9]), *Chrisostom* [10]), *Epifanie* [11]), *Ciril al Alexandriei* [12]), *Teodorit* [13]), *Ieronim* [14]), *Grigorie cel Mare* [15]), *Ión Damaschin* [16]), și alții [17]). Dar comparând pe îngerî cu D-dĕŭ și eî găsesc de trebuință să admită în natura lor un fel de corporalitate. Formulând acéstă idee despre îngerî, *Damaschin* scrie:

[1]). Photh. Biblioth. cod. 234.
[2]). De Spirit sanct. c. 16.
[3]). De Noet. et arcon. c. 4.
[4]). Tatian, de exemplu Origen, Metodiŭ, Vasilie cel Mare. Vedĭ citatul de mai sus.
[5]). Așa l-a înțeles Tertulian.
[6]). După *Augustin*, naturile raționale se numesc corporale, pentru-că ele se mărginesc de loc asemenea sufletuluï omenesc, cuprins în corp (De spirit, et anim. c. 18). In fine însuși Augustin se clatină în hotărîrea cestiuneï despre necorporalitatea îngerilor. El le atribue când corporalitate eterică și reală, când cestiunea acésta o socóte imposibil de deslegat (De civit. lib. XV, c. 23. Epist. 157).
[7]) De comm. ess. Patris. fil. et 8. S. n 51.
[8]). Contr. Eunom. lib. XII. orat. 4. in orat. Domin.
[9]). Orat. 40. n. 7.
[10]). In Genes. Homil. 22. n. 2. Ad Stagir. lib. I. in opp. T. VI, pag. 86. ed. Savil.
[11]). Haeres. 26.
[12]). In Iónn. IV. 2.
[13]). In Genes quaest. 21 et 48. In Exod. quaest. 29.
[14]). Epist. 100. ad Avit 3.
[15]). Moral II. 3 et 4.
[16]). De fid. orthod. lib. II. c. 3.
[17]). *Lactanțiŭ*, de ex. (Divin. instit. II. 15. VII. 21), *Eusebiŭ* (Demonstr. Evang. III. 5. IV. 1), *Didim* (De spirit sanct. lib. I.), *Leon* (Epist. ad Furis. c. 6) și Fulgențiŭ (lib. de fide. c. 3).

«îngerul este o fiinţă raţională, liberă şi fără trup.... fără trup şi nematerial se numeşte îngerul numaĭ faţă cu noĭ, căcĭ faţă cu D-ḑeŭ, singurul fără corp, totul se arată material; numaĭ D-ḑeirea e cu totul nematerială şi fără trup [1]).

La cele zise rĕmâne de adăogat, că părinţiĭ sinodului al şéptelea ecumenic, de şi aŭ admis necorporalitatea îngerilor, dar, spre susţinerea ideeĭ despre necesitatea de a-ĭ zugrăvi, aşa, după cum eĭ se arătaŭ, aŭ creḑut necesar să se refere la câte-va locurĭ din dialogul luĭ Ión, episcopul Tesaloniculuĭ, unde între altele se vorbea, că numaĭ unul D-ḑeŭ e fără trup şi nevĕḑut, şi că puterile raţionale nu sînt scutite cu totul de corporalitate şi nu sînt nevĕḑute necondiţionat, fiind înzestrate cu óre-carĭ trupurĭ fine, aerifere saŭ trupurĭ de foc, în care de repeţite orĭ s'aŭ arătat şi aŭ fost vĕḑute [2]). De aicĭ uniĭ dintre dogmatiştiĭ apuseni sînt gata să facă încheerea, că părinţiĭ sinodului prin acésta direct şi positiv aŭ deslegat cestiunea despre corporalitatea îngerilor în formă de aer saŭ de foc. Dar nu trebue să se piardă din vedere, că pentru părinţiĭ sinodului a fost importantă şi de trebuinţă numaĭ confirmarea realităţeĭ arătărilor vĕḑute ale îngerilor, pe care s'a bazat zugrăvirea şi închipuirea lor, şi de aceea s'aŭ şi referit la mărturia arătată maĭ sus, în care se vorbeşte despre arătarea îngerilor în corpurĭ fine, în corpurĭ ca de aer saŭ de foc. Ce se atinge de felul acestor corpurĭ, adică dacă îngeriĭ le aveaŭ pentru un timp óre-care, saŭ că le aparţineaŭ esen-

[1]). De fid. orthod. lib. II. c. 3.
[2]). Act. 5. Veḑĭ Labbei concil. T. XVIII p. 448.

ţialmente şi în mod permanent natureĭ lor, cestiunea acésta, stând departe de scopul lor, nicĭ n'a fost ridicată şi nicĭ deslegată de dînşiĭ. Totuşĭ se póte observa că acéstă referare a părinţilor sinodului arată clar, că eĭ, admiţênd necorporalitatea îngerilor, n'aŭ fost contra înţelegereĭ acesteĭ necorporalităţĭ în senzul de necorporalitate mărginită saŭ relativă.

§ 26.

Insuşirile particulare ale fireĭ îngerilor, independenţa eĭ relativă de tot ce e sensibil, de spaţiŭ şi de timp, superioritatea relativă a puterilor şi funcţiunilor eĭ spirituale.

Explicând decĭ ideea despre spiritualitatea curată, netrupéscă, ca proprietate principală a natureĭ îngerilor, creaţĭ de D-ḑeŭ, noĭ uşor putem să ne formăm o idee apropiată despre cele-l-alte însuşirĭ maĭ speciale ale naturiĭ lor.

Ingeriĭ, fiind fără de trup, maĭ întâĭ de tóte sînt independenţĭ atât de cerinţele corporale, cât şi de tóte acele condiţiunĭ externe şi sensibile, de care depinde sufletul omenesc care e constrîns a atârna de lumea sensibilă care l încunjură, şi chĭar să se desvolte în sine, cu ajutorul corpuluĭ, legat de dînsul în mod organic. Descoperirea, după cum am vĕḑut, arată direct şi clar, că îngeriĭ n'aŭ gen şi, prin acéstă se explică că eĭ, la început aŭ fost creaţĭ de D-ḑeŭ într'un numĕr necalculat cât a plăcut Creatoruluĭ, ca eĭ tot-de-una să existe. Pe acéstă consideraţiune trebue a presupune, că tot aceeaşĭ idee are revelaţiunea şi despre alte cerinţe corporale d. e. trebuinţa

de mâncare și bĕutură streină de firea îngerilor. Dacă Revelațiunea numește *pâne îngerésc*ă (Ps. 77, 25) mana trimisă evreilor din cerĭŭ, prin care s'ar părea că se face aluziune la existența vre-unuĭ fel de hrană pentru îngerĭ, apoĭ negreșit, că sub acest fel de nutriment trebue să se înțelégă nu mana materială, dar cea spirituală, a căreĭ închipuire slabă era cea trimisă din cerĭŭ.

Este adevĕrat, că în cartea Facereĭ (Cap. XVIII 1—8) despre ceĭ treĭ bărbați, carĭ s'aŭ arătat luĭ Avraam, dintre carĭ în unul mulți aŭ vĕdut pe Fiĭul luĭ D-ḑeŭ, ĭar în ceĭ-l-alți doĭ îngerĭ, se ḑice, că eĭ aŭ fost tratați cu aceeașĭ hrană, pe care o întrebuința Avraam. Dar chĭar de s'ar admite, că eraŭ îngerĭ doĭ dintre ceĭ treĭ bărbați amintiți, totușĭ trebue să se admită, că eĭ aŭ primit hrana în acelașĭ chip cum a primit cel de al treilea recunoscut ca Fiĭŭ al luĭ D-ḑeŭ. *După Iustin*, care pe câte treĭ ĭ-a considerat ca îngerĭ, eĭ nu aŭ mâncat așa, ca să mestece cu buzele și cu fălcile, ci aŭ mâncat așa cum noĭ ḑicem despre foc, că el mistue totul [1]). In cartea luĭ Tobie, îngerul se descrie ca mâncând și bênd de o potrivă cu ómenĭĭ, însă tot acest înger, adresându-se către Tobie și fiul sĕŭ, a ḑis despre sine: «în tóte ḑilele eŭ am fost vĕḑut de voĭ, dar eŭ n'am mâncat și n'am bĕut, ci numaĭ privirilor vóstre s'a presentat acésta» (Tobit. 12. 19).

Până la ce punct îngerĭĭ sînt independenți de condițiunile materiale externe, despre acésta noĭ putem să judecăm numaĭ în parte, după acea neobicĭnuită ĭuțime și ușurătate, cu care eĭ, după spusele Revelațiuneĭ, pot

[1]). Dialog. cum Tryph. n. 57; comp. *Teodorit*, In Exod. quaest. 29.

să trécă fără piedecă spaţiile cele mai mari şi mai variate, după condiţiunile fisice, şi să priméscă şi să lase timporal o formă şi posiţiune saŭ alta, dar a spune ceva hotărît nu putem. Cu siguranţă se póte afirma numai un singur lucru, adică: că cu tótă independenţa lor internă de tot ceea ce e sensibil, când ei lucréză asupra naturei vĕdute trebue să încerce un fel de reţinere saŭ piedică din partea puterilor şi a legilor cari nu atârnă de dînşii, ci de singur Creatorul. Să se foloséscă de aceste puteri, saŭ să facă dintr'însele diferite întrebuinţări, negreşit că pot, dar să le schimbe saŭ să le nimicéscă—acésta este mai sus de puterile lor, şi este o lucrare care depinde numai de D-ḑeŭ.

Îngerii fiind fără trupuri, prin acésta atârnă mai puţin de cât ómenii de spaţiŭ şi loc; căci multe lucruri, cari sînt o piedică pentru sufletul omenesc, unit cu trupul, pentru dînşii nu există. Acésta se póte confirma prin repedea sburare, cu care ei, după Revelaţiune, trec spaţuri necuprinse, arătându-se acolo, unde trebue să lucreze. Dar, fiind-că pe de altă parte, ei după însaşi natura lor sînt mărginiţi şi fiind-că găsesc o piedică mai mare saŭ mai mică în lucrurile, cari există afară şi independente de dînşii; apoi negreşit, nu se póte ḑice, că ei ar exista independent de spaţiŭ şi de loc, saŭ că ar fi pretutindenea presenţi, ci trebue a afirma, că ei se găsesc numai acolo, unde lucréză. Acésta o spune şi Scriptura, când descrie pe îngeri, când ridicându-se de pe pămênt la cerĭŭ, când pogorîndu-se din cerĭŭ pe pămênt. (Dan. 9, 21; Luc. 1, 26, 38; Mat. 28, 2; Luc. 2, 15; 22, 43), de unde necesarmente se presupune, că nu pot în acelaşi timp să fie şi în cerĭŭ

și pe pământ. De aceea *Damaschin* ḑicênd despre îngerĭ, că eĭ fiind spirite, există numaĭ în locurile cugetate, nemărginindu-se ca corpurile, și că eĭ spiritualmente sînt de față pretutindenea, unde li se poruncește, fără a fi opriți nicĭ de pereți, nicĭ de uși, nicĭ de zăvóre saŭ peceți, adauge la acestea, că din cauza mărginireĭ lor eĭ nu pot în unul și acelaș timp să fie și să lucreze aicĭ și acolo, așa că, atuncĭ când se află în cerĭŭ, nu sînt pe pământ, și când sînt trimiș de D-ḑeŭ pe pământ, nu sînt în cerĭŭ [1]).

Apoĭ, îngerĭĭ, pentru-că sînt fără de trupurĭ, nu sînt supuș nicĭ condițiunilor saŭ schimbărilor de timp, cărora sînt supuse sufletele omenești unite cu trupul, capabil de naștere și creștere, de stricăcĭune și mórte. La dînșiĭ n'are ce să fie supus la ast-fel de condițiunĭ ale timpuluĭ schimbăcĭos nicĭ la stricăcĭune; lucru despre care și Revelațiunea mărturisește clar, învețând, că eĭ nu pot să móră (Luc. 20, 36) și că lor li este pusă înainte viéța vecĭnică, pe care aŭ s'o împărtășéscă drepțiĭ, împreună cu aceĭ dintre dînșiĭ, carĭ aŭ rĕmas în bine (Mat. 22, 30; 25, 46) ĭar păcătoșiĭ, împreună cu aceĭ carĭ aŭ căḑut de la D-ḑeŭ, nu o vor avea (Mat. 25, 41). Dar, fiind-că eĭ sînt mărginiți, apoĭ nu se póte ḑice, că staŭ maĭ pre sus de condițiunile timpuluĭ; ci în viéța lor internă ca finită, are loc un fel de creștere și progres, cădere saŭ mortificare, ceea ce este nedeslipit de un fel de schimbăcĭune, succesiune saŭ temporalitate [2]). Nu se póte apoĭ ḑice, că nemurirea lor, după ființă ar fi tot una cu nemurirea luĭ D-ḑeŭ:

[1]). De fid. orthodox lib. II. c. 3; comp. *Teodorit*, In genes. quest. 3 *Grigor. cel Mare.* Moral. lib. II. c. 3.

[2]). *Damasc.* De fid. orthodox. lib. I. c. 3.

căcĭ ea nu este de sine fiinţătóre, ci este o nemurire produsă saŭ împrumutată. Se înţelege că natura lor, ca curat spirituală, este de aşa fel, că nicĭ singură, nicĭ alte făpturĭ nu o pot distruge; dar ea atârnă în totul de D-ḑeŭ.

In acest din urmă punct, observăm în trécăt, că pe cât se pare se deosebesc între sine vechiĭ învĕţătorĭ. Unĭĭ, de ex. *Atinagor* [1]), *Metodie* [2]) şi *Ghenadie* [3]) susţineaŭ, că nemurirea chĭar de la început a fost pusă, prin voinţa Creatoruluĭ, în natura îngerilor; alţiĭ de ex. *Ambrosie* [4]), *Ieronim* [5]), *Augustin* [6]) şi *Damaschin* [7]), susţineaŭ că nemurirea este un dar al milelĭ luĭ D-ḑeŭ ĭar nu o însuşire proprie naturelĭ lor şi decĭ că e capabilă de nimicire, ca tot ce e finit. Dar eĭ se complectézĕ unul pe altul şi se unesc în ideea generală, că, de şi în natura îngerésc Creatorul a pus germenul nemurirelĭ, totuşĭ ea nu este numurirea d-ḑeéscă, adică necondiţionată, ci o nemurire împrumutată şi condiţionată, şi de aceea depinde în totul de voinţa şi mila luĭ D-ḑeŭ.

In fine îngeriĭ, pentru-că sînt duhurĭ fără de trup, sînt maĭ capabile de cât sufletele omeneştĭ de desvoltarea de sine lăuntrică a naturelĭ lor şi decĭ aŭ o minte maĭ fină şi maĭ vastă, un simţ maĭ adînc şi o voinţă maĭ tare şi maĭ puternică. Cu cât e maĭ superióră mintea lor de cât mintea omenéscă, acésta se vede din

---

[1]). De resurcet mort. n. 16.
[2]). Ad Epiphan. de haeres Origenist.
[3]). De dogmat. eccles. c. 13. Asemenea Autorul De divin. non. c. 4.
[4]). De fid. II. 2.
[5]). Contr. Pelag. II. 3.
[6]). De Trinit. lib. II. c. 9.
[7]). De fid. orthodox. lib. II, c. 3.

faptul, că înțelepciunea îngerilor în Scriptură se reprezintă ca ideal pentru înțelepciunea omenéscă (2 Imp. 14, 20). Despre adîncimea și puterea simțimîntuluĭ lor mărturisește faptul, că, după cum însuși Iis. Christos a învățat, eĭ se umplu de bucurie pentru întórcerea chĭar numaĭ a unuĭ păcătos (Luc. 15, 10). Despre puterea voințeĭ îngerilor așa se exprimă *Ap. Petru*: *cu puterea și cu tăria sînt maĭ marĭ*, adică între tóte începętoriile și stăpâniile pământeștĭ (2 Petr. 2, 11). Apoĭ, Scriptura le însușește ast-fel de acțiunĭ, ca de ex. cutremurul de pământ în timpul învierei luĭ Christos (Mat. 28, 2), saŭ uciderea într'o singură nópte a 185 miĭ de soldațĭ asirienĭ (4 Imp. 19, 35) etc. acte carĭ pot fi produse numaĭ cu o putere neobicĭnuită.

Dar fiind-că natura lor este mărginită, apoĭ, negreșit, că și mintea, și simțul și voința lor în orĭ-ce direcțiune s'ar desvolta, trebue să aĭbă limite, maĭ departe de carĭ nu pot să mérgă. Despre mărginirea mințiĭ îngerilor mărturisește direct Scriptura, când afirmă, că eĭ nu știŭ adîncurile ființeĭ luĭ D-ḑeŭ cunoscute numaĭ duhuluĭ luĭ D-ḑeŭ (1 Cor. 2, 11), nu știŭ viitorul, cunoscut numaĭ luĭ D-ḑeŭ (Marc. 13, 32; Isaia, 44, 7), nu știŭ în totul tainele rescumpărareĭ, în carĭ doresc să pătrundă (Ef. 2, 10), și chĭar nicĭ cugetele inimilor omenești (3 Imp. 8, 39; Ierem. 17, 9; 2 Paralip. 6, 30). Judecând după acestea, trebue a presupune, că la îngerĭ este mărginită și puterea simțurilor și a voinței, carĭ staŭ în legătură neîntreruptă cu rațiunea. Scriptura spunênd, că numaĭ D-ḑeŭ face minunĭ (Ps. 71, 18) prin acésta de sigur ne face a presupune, că îngerĭĭ prin sine nu pot să

facă minuni. Așa aŭ cuget despre puterile și facultățile naturei libere-raționale a îngerilor toți învățătorii vechi, pe de o parte, admițênd în ei o superioritate morală în raport cu puterile duhului omenesc [1]), iar pe de alta, un fel de mărginire și imperfecțiune [2]) în raport cu puterile și acțiunile Duhului infinit, mărginire și imperfecțiune bazată pe mărginirea naturei lor.

§ 27.

Deosebirile după trepte.

Dar pe lângă o ast-fel de închipuire despre natura spiritelor netrupești, ca natură mai superióră în comparație cu natura duhului omenesc, dar totuși, finită și mărginită, se întrébă: acéstă natură a fost óre dată de opotrivă saŭ într'o mésură cu totul egală spiritelor, saŭ sînt în acéstă privință óre-carî deosebiri, după cum și sufletele omenești, de și după natură sînt cu totul de același fel, dar se deosebesc unele de altele prin deosebirea treptată a puterilor și facultăților lor sufletești? Intrebarea acésta e cu atât mai la locul ei, cu cât în Scriptură se arată, că este o nenumĕrată mulțime de spirite fără de trupurî. Așa, în cartea lui Daniil (7, 10) și în Apocalips (5, 11) se amintește despre milióne

[1]). Excepție în cazul acesta face numai *Tertulian*, care bazându-se pe aceea, că Christos a venit să mântuéscă numai pe om, iar nu pe duhurile căḑute, a ḑis că îngerii după natura lor staŭ mai jos de cât ómenii (Advers. Marcion, lib. II. c. 8 et 9). Același lucru, în fine l'a exprimat încă și *Origen*, că îngerii după demnitate sînt mai jos de cât adevĕrații ucenici ai lui Christos și de cât sfinții, nu însă și de cât omul în genere (In Math. T. X n. 13. In Ión. T. I. n. 24).

[2]). *Ilarie*, de ex. De Trinit. lib. I. n. 9. *Chrisostom*, In Ionn. Homil. 18. Advers. anom. de incoprehens. orat. 3 et 4 *Grig. al Niseĭ*. In cont. homil. 8 *August*. De civit. dei lib. V. c. 9. *Isid. Pelus*. lib. I. epist. 195. *Teodorit*. In psalm. 32, 7. *Damasc*. De fid. orthodox. lib. II. c. 3 et 4.

de milióne şi mii de mii de îngeri, cari staŭ înaintea Domnuluĭ şi Îi servesc. Insuşi Christos a amintit despre mai mult de douĕ-spre-ḑece legheóne de îngeri, gata să vină în ajutorul Luĭ, dacă ar fi voit (Mat. 26, 53). După spunerea apostolilor, mulţime de oştiri cereşti, aŭ lăudat prima venire pe pământ a Fiiuluĭ luĭ D-ḑeŭ (Luc. 2, 13), şi cu mulţimea vor însoţi a doua venire a Luĭ (Iud. 1, 14), precum eĭ în mulţimi se unesc cu credincioşiĭ, intrând în Biserica luĭ Christos (Evr. 12, 22). De aceea mulţi învĕţătoriĭ vechi, avênd în vedere acésta precum şi parabola Mântuitoruluĭ despre óea perdută dintr'o sută (Luc. 15, 5; Mat. 18, 12), sub care aŭ înţeles omenirea, iar sub 99 de oi aŭ înţeles lumea îngerească, de obiceiŭ determinaŭ numĕrul comparativ al îngerilor, de 99 de orĭ mai mult de cât numĕrul ómenilor, socotiţi de la începutul lumeĭ şi până la sfîrşitul eĭ [1]); alţiĭ admiteaŭ că numĕrul lor este neměsurat de mare [2]). Intr'o mulţime aşa neměsurată de fiinţe spirituale, se póte óre închipui ca să nu fie între ele

[1]). *Chiril al Alexandrieĭ*, de ex. scrie: «Inchipueşte-ţi cât e de numeros poporul roman, închipueşte-ţi cât sînt de numeróse alte popóre barbare, cariĭ există acum, şi câţi aŭ murit într'o sută de aniĭ; închipueşte-ţi, câţi aŭ fost înmormîntaţi într'o o mie de aniĭ; închipueşte-ţi ómeniĭ, începênd de la Adam şi până în timpul de faţă: marea lor mulţime e puţin în comparaţie cu îngeriĭ, cari sînt mai mulţi. Eĭ sînt cele nouĕ-ḑeciĭ şi nouĕ de oi, iar neamul omenesc este numai o óe; după întinderea loculuĭ trebue a judeca şi despre mulţimea locuitorilor. Pământul locuit de noi este ca un punct óre-care, ce se găseşte în mijlocul cerĭuluĭ: de aceea cerĭul, care îl încunjură are un numĕr tot aşa de mare de locuitoriĭ, cu cât e mai mare spaţiul; iar cerĭul cerĭurilor cuprinde un necuprins numĕr de îngeriĭ. Dacă este scris: *miĭ de miĭ Îi slujesc şi întunerece de întunerece staŭ înaintea Luĭ* (Dan. 7. 10) apoi acésta nu pentru-că atâta ar fi numĕrul îngerilor, dar pentru-că cea mai mare parte dintre proorocĭ n'aŭ putut să pronunţe alt numĕr (Catech. XV. n. 24; Comp. *Tit. bostr.* In Luc. XII. 32; *Ilar.* In Math. comm. c. 8. n. 26). *Grig. al Niseĭ* Advers. Eunom. orat. XII in opp. T. II. p. 711, ed Morel.

[2]). *Atinagor.* de ex. Legat. pro Christ. n. 10. *Atanas.* contr. arian. orat. 2. n. 27. *Chrisostom.* contr anom. de icompreh. seum. 2. n. 4. *Dionis.* areop. De coelest. hier. c. 14. *Teodorit.* In genes. quaest. 8. Epitom. divin. decret. c. 7.

nicĭ o deosebire, după cum se observă acésta atât în lumea sensibilă, cât şi în lumea fiinţelor spiritualo-sensibile saŭ între ómenĭ? Acésta e cu atât maĭ greŭ de închipuit, cu cât, în asemenea cas nu s'ar putea cugeta în lumea spirituală nicĭ o ordine, care e condiţionată, orĭ unde trăesc la un loc fiinţe libero-morale, de supunerea celor maĭ micĭ la ceĭ maĭ marĭ, a celor maĭ puţin puternicĭ prin natura lor la ceĭ maĭ puternicĭ.

Insaşĭ revelaţiunea dă temeĭŭ pentru admiterea unor ast-fel de deosebirĭ în lumea spirituală. Aşa, *Ap. Pavel* în epistola către Colosenĭ, dorind să arate maĭ exact ceea ce a fost creat de Fiĭul luĭ D-ḑeŭ în cerĭurĭ din cele nevĕḑute, arată între altele, că *tronurile, domniile, începĕtoriile* şi *stăpâniile* sunt opera Fiĭuluĭ luĭ D-ḑeŭ (Colos. 1, 16); sub acestea însă, nu e nicĭ un temeĭŭ a înţelege numaĭ niştе nume sinonime, carĭ nu exprimă nimic, ci trebue a înţelege clase anumite şi reale de fiinţe, din lumea nevĕḑută. Apoĭ, în epistola către Efesenĭ (1, 21) acelaşĭ Apostol, dorind să arate, maĭ sus de cât cine a pus în cerĭurĭ D-ḑeŭ Tatăl pe Cel ce s'a înălţat la cerĭŭ şi a şeḑut dea-drépta Luĭ—pe Christos Iisus, arată că l'a pus maĭ pre sus de *începĕtoriĭ, stăpânĭĭ, puterĭ şi domnĭĭ*, sub carĭ iarăşĭ nu e posibil să se înţelégă alt-ceva, de cât anumite clase de fiinţe spirituale, carĭ există în cerĭŭ. Numaĭ cu ast-fel de fiinţe, după înălţimea posiţiuniĭ lor, a putut să fie comparat Christos, căruĭa, după înălţarea la cerĭŭ şi şederea dea-drépta luĭ D-ḑeŭ-Tatăl, I s'aŭ supus în adevĕr, după cum mărturiseşte *Ap. Petru, îngerii, stăpâniile* şi *puterile* (1 Petr. 3, 22). Afară de acésta, Ap. Pavel tot în epistola către Efesenĭ (3, 10), amintind despre

începătorii și stăpânii din cerîurî, le atribue facultatea de a cunóște deopotrivă cu ómenii acea înțelepciune a luĭ D-ḑeŭ, care s'a descoperit în biserica pământéscă. Sub dînșiĭ, prin urmare, ĭarăși nu póte să se înțelégă alt-ceva de cât anumite genurî saŭ trepte de ființe libero-raționale ale cerîuluĭ (Comp. Rom. 8, 38, 39). Asemenea nu se póte spune, că în Scriptură nu se deosebesc de îngerî Serafimiĭ (Is. 6, 2), Heruvimiĭ (Fac. 3, 24; Ps. 17, 11; 79, 2; 2 Imp. 6, 2; Iezec. 9, 3; 10, 1—20; 11, 22; 28, 14 și 16; 41, 18—25) și Arhanghelii (Iud. 1, 9; 1 Tesal. 4, 16).

De aceea ne și întâlnim în biserică cu credința neîntreruptă în existența reală a deosebirei după trepte a îngerilor, care e bazată pe însăși natura duhurilor celor fără de trup. Deja *Sf. Ignațiŭ purtătorul de D-ḑeŭ* mărturisește clar credința sa în existența treptelor saŭ a cetelor începătoriilor în lumea îngerésca [1]). In secului al doilea învață despre același lucru și cu aceeași claritate *Sf. Irineŭ al Lionului*, amintind în trécăt despre cele șépte cete îngerești, despre carî se vorbește în Scriptură, și anume: despre îngerî, arhanghelî, tronurî, domniĭ, stăpâniĭ, începătoriĭ și puterî [2]). Urmele acesteĭ credințe, în secului al 3-lea, se pot vedea la *Climent al Alexandrieĭ* [3]) și *Origen* [4]), carî vorbesc cu siguranță despre treptele îngerești enumĕrând unele dintre dînsele, de și nu pe tóte. In secului al 4-lea maĭ clar de cât alțiĭ învață despre a-

[1]). Ad Trall. epist. c. 5.
[2]). Contr. haeres. lib. II. c 30.
[3]). Strom. lib. VI, c. 7 et 16; lib. VII. c. 2.
[4]). De princip. lib. I c. 5 et 8.

celaşĭ lucru *Ilariŭ* [1]), *Chiril al Ierusalimuluĭ* [2]), *Vasilie cel Mare* [3]) şi *Grigorie Teologul* [4]), ne enumĕrând pe tóte, ci numaĭ câte-va dintre cetele îngereştĭ, amintite în Scriptură, fiind-că eĭ s'aŭ atins de acéstă cestiune numaĭ în trécăt. *Sf. Atanasie* [5]), de şi nu într'un loc, enumĕră tóte aceste cete, fără să lase vreuna. *Chrisoştom* [6]), oprindu-se la cuvintele Ap. Pavel, că D-ḑeŭ L'a pus pe El (Christos) *maĭ pre sus de cât tótă începĕtoria, şi stăpânia, şi puterea, şi domnia şi de cât tot numele ce se numeşte, nu numaĭ în vécul acesta, ci şi în cel viitor* (Efes. 1, 21) adauge la acésta şi opiniunea sa, că afară de numele cetelor îngereştĭ descoperite nouĕ în Scriptură, trebue să fie încă multe nedescoperite, şi de aceea necunoscute nouĕ [7]). In seculul al 5-lea vedem aceeaşĭ credinţă la *fer. Augustin* [8]) şi *Teodorit*, dintre carĭ cel din urmă repetă părerea luĭ Chrisostom despre existenţa unuĭ numĕr maĭ mare de cete înge-

---

[1]). Tract. in Psalm. 118. lit. 3. n. 10.
[2]). Catech. 6. n. 6; Catech. 2. n. 11 et 12.
[3]). Contr. Eunom. lib. III. n. 2.
[4]). Orat. 28. n. 31.
[5]). Epist. I ad Serap. n. 13 et. 27; Epist. 2. n. 4; Epist. 3. n. 3.
[6]). In Genes. homil. 4.
[7]). Sînt fără rînduélă, ḑice Chrisostom, şi alte puterĭ, pe carĭ noĭ nu le ştim nicĭ după nume.... Nu numaĭ îngerĭĭ, arhanghelĭĭ, scaunele, domniile, începĕtoriile şi stăpâniile sînt locuitorĭĭ cerĭuluĭ, dar şi nenumĕrate alte genurĭ şi neînchipuit de multe clase, pe carĭ nu e în stare să le imagineze nicĭ un cuvînt. Dar de unde se vede, că sînt puterĭ maĭ multe de cît cele enumĕrate, şi că sînt puterĭ, al căror nicĭ numele nu-l ştim? Ap. Pavel, spunênd despre una, aminteşte şi despre alta, când mărturiseşte despre Christos: *că l'a pus pre El dea-drépta Sa în cerĭurĭ maĭ pre sus de câl tótă începătoria, şi stăpânia, şi puterea, şi domnia şi de cît tot nnmele, ce se numeşte nu numaĭ în vécul acesta, ci şi în cel viitor* (Ef. 1, 21). Vedeţĭ, că sînt unele nume, carĭ vor fi cunoscute acolo, ĭar acum sînt necunoscute? De aceea a şi ḑis: *nume ce se numeşte nu numaĭ în vécul acesta, ci şi în cel viitor* (Contr. anom. De incompreh. homil. 4. n. 4).
[8]). Ad Oros. c, 11. Enchirid. c. 57, n. 15.

reștĭ, în comparație cu cele cunoscute din Scriptură [1]). In secului al 6-lea *Grigorie cel Mare* învĕța deja destul de positiv despre nouĕ cete îngerești cunoscute în Scriptură, pe carĭ le numĕră în ordinea acésta: îngerĭ, arhanghelĭ, puterĭ, stăpânĭĭ, începĕtorĭĭ, domnĭĭ, scaune, heruvimĭ și serafimĭ [2]). Acelașĭ lucru îl repetă în urmă *sf. Ión Damaschin*, conform cu autorul cărțeĭ despre ierarhia cerésca [3]), împărțind cele nouĕ cete îngerești în treĭ trepte, și raportând la prima—serafimĭ, heruvimĭ și scaunele; la a doua—domniile, puterile și stăpâniile, ĭar la a treĭa—începĕtoriile arhangheliĭ și îngerĭĭ [4]). In ordinea din urmă ele se enumĕră și la dogmatiștiĭ posteriorĭ.

Dar se întrébă încă: în ce se cuprinde temeĭul deosebireĭ treptale a îngerilor; óre în natura lor, în libertatea personală, saŭ alt-fel ḑicênd: aŭ fost eĭ óre creațĭ, chĭar de la început deosebițĭ după trepte, saŭ acéstă deosebire a venit în urmă, din cauza uneĭ saŭ alteĭ direcțiunĭ a libertățiĭ lor personale, și cu dînsa a întregeĭ lor naturĭ? Rĕspunsul la acésta îl daŭ cu-

[1]). Comment. in epist. ad. Ephes. c. I. vers. 20–22. Aceeașĭ idee a exprimat-o și *Teofi'act* în explicarea sa la versul 21 cap. întîĭ al epistoleĭ către Efesenĭ.

[2]). Noĭ primim, scrie *Grigorie cel Mare*, nouĕ cete îngerești, pentru-că din mărturia cuvîntuluĭ luĭ Dumneḑeŭ știm despre îngerĭ, arhanghelĭ,—puterĭ, stăpînĭĭ, începĕtorĭĭ, domnĭĭ, scaune, heruvimĭ și serafimĭ. Ast-fel mărturisesc aprópe tóte paginile sfinteĭ Scripturĭ despre ființa îngerilor și arhanghelilor; despre heruvimĭ și serafimĭ, după cum se știe, vorbesc adese cărțile profetice; numele încă a patru cete le enumĕră Ap. Pavel în epistola către Efesenĭ, ḑicênd: *maĭ pre sus de cât tótă începĕtoria și stăpânia și puterea și domnia*, și tot el în epistola către Colosenĭ scrie: *saŭ scaunele, saŭ domniile, saŭ începĕtoriile saŭ stăpâniile*. Și așa, când la cele patru, despre carĭ el vorbește Efesenilor, adică la începĕtorĭĭ, stăpânĭĭ, puterĭ și domnĭĭ, adauge scaunele, se denotă cinci cete, ĭar când la acestea se adaugă îngerĭĭ, arhangheliĭ, heruvimiĭ și serafimiĭ, apoĭ, fără îndoélă, se arată nouĕ cete de îngerĭ (In evang. lib. II. homil. 34. n. 7).

[3]). De coelest. hierarh. c. 6. n. 2.

[4]). De fid. orthod. lib. II. c. 3.

vintele Ap. Pavel în epistola către Colosenĭ (1, 16), că *prin Acela (Fiiul luĭ D-ḑeŭ) s'aŭ creat tóte, cele din ceriŭ și cele de pre pământ, cele vĕḑute și cele nevĕḑute, orĭ scaunele, orĭ domniile, orĭ începĕtoriile, orĭ stăpâniile, tóte printr'însul și întru dînsul s'aŭ creat.* Dacă după ideea Apostolului, aŭ fost create scaunele, domniile, începĕtoriile și stăpâniile ca și cele-l-alte trepte ierarhice cerești, după cum se póte conchide pe baza expresiunĭ: *tóte printr'însul și întru Dînsul s'aŭ creat;* apoĭ evident, că ele aŭ apărut în lumnea nevĕḑută chĭar de la început, ĭar nu pe urmă. Asemenea e evident, că temeĭul deosebirei treptale nu este nicĭ de cum în deosebirea liberă morală a spiritelor netrupeștĭ, care s'a manifestat pe urmă, din cauza deosebitelor direcțiunĭ morale, ci deosebirea treptală a naturei lor, vine de la Creatorul și independent de voința lor. Așa aŭ cugetat despre acésta și învĕțătoriĭ vechĭ, lucru care se vede de acolo, că unĭĭ dintre dînșiĭ ca, de ex. *Irineŭ* [1]), *Atanasie* [2]), *Vasilie cel Mare* [3]) și *Chrisostom* [4]), enumĕrând unele saŭ altele dintre cetele îngerești, rapórtă originea lor numaĭ la Creatorul.

Se înțelege decĭ, că a trebuit să se pară cu totul arbitrară și neîntemeĭată părerea luĭ *Origen*, care presupune, că tóte duhurile netrupeștĭ sînt create după natură la un fel și egale și că numaĭ în urmă, din cauza deosebitelor direcțiunĭ morale apucate de dînsele, s'aŭ ivit acele deosebirĭ treptale, carĭ le-aŭ des-

[1]). Contr. haeres. lib. II. c. 30 n. 3.
[2]). Epist. II ad Serap. n. 4.
[3]). De Spirit. ad Amphiloch. c. 16.
[4]). In epist. ad Colos. homil. 3. n. 2.

părțit în clase și cete. Acésta o presupune Origen pe temeiul, că ar fi contra bunătății și dreptății ideea că, D-ḍeŭ ar fi împărțit, independent de meritele personale, darurile între duhurile raționale libere, dând unora mai mult, altora mai puțin, iar altora încă și mai puțin, pe când dreptatea și bunătatea lui D-ḍeŭ s'ar arăta în tótă strălucirea ei, dacă deosebirea treptală a spiritelor ar fi o urmare a ființelor personale spiritualo-morale [1]). Dar nu e greŭ de vĕḍut, că e prea ne la locul ei, prea îngustă și neîntemeiată acéstă cerință, căci D-ḍeŭ este bun, drept și în cazul când distribue deopotrivă darurile sale naturale în lumea spirituală și tot drept rĕmâne, dacă admite deosebirea treptală în lumea spirituală după cum a admis deosebirea și în lumea sensibilă. Apoi se perde cu totul din vedere, că o stare saŭ alta a puterilor naturale, dată spiritelor la început, n'a fost nici de cum o stare de fericire definitivă, ci trebuia să devină ast-fel numai în urmă, după manifestarea meritelor lor personale, și potrivit cu sforțările lor liber-raționale și cu tăria natureĭ lor. Iată pentru ce multe dintre spiritele superióre, cu tótă superioritatea și tăria puteriĭ lor, din cauza căderiĭ aŭ perdut acea fericire înaltă, de și li se dăduse o natură superióră, pe când alte spirite mai inferióre după natură, s'aŭ folosit de acéstă capacitate către fericire mulțămită progresuluĭ lor libero-moral. Dar greșala principală a luĭ Origen constă în faptul, că contra-ḍice învĕțătura clară a Ap. Pavel, care spune că Insuși D-ḍeŭ este creatorul cetelor îngerești. De aceea ea a și fost respinsă mai întâĭ la unul din sinódele locale (an. 400)

[1]). De princip. lib. II. c. 9. n. 5 et 6; lib. III. c. 5. n. 5; lib. I c. 8. n. 1.

ţinut sub preşedinţa *St. Teofil al Alexandriei* [1]), iar apoi la sinodul al V-lea ecumenic (553) împreună cu alte opiniuni ale lui Origen şi origeniştilor (can. 2 şi 14).

§ 28.

Menirea lumei spiritelor curate.

Care este deci menirea şi scopul fiinţelor lumei spirituale creată de D-ḑeŭ? Judecând după însuşirile şi perfecţiunile naturii lor, precum şi după mărturia clară a Scripturii, că D-ḑeŭ a creat totul pentru Sine (Pild. 16, 4), trebue a crede, că dacă cine-va dintre făpturi aŭ fost menite de D-ḑeŭ ca să fie reflexiune mai strălucitóre a măreţiei Lui şi a participa la fericirea Lui, apoi sînt ele. Dacă cerîurile văḑute sînt predestinate ca neîncetat să vestéscă slava lui D-ḑeŭ (Ps. 18, 2), apoi cu atât mai mult trebue a presupune acésta pentru cerîurile nevăḑute, pline de nenumăraţi locuitori curat spirituali. De aceea *St. Grigorie al Nazianzului* fórte caracteristic se exprimă despre dînşii, numindu-i reflexiune a Luminei celei desăvîrşite [2]) saŭ al doilea luminî [3]). Aceeaşi idee aŭ exprimat-o şi învăţătorii clasici, cari apropo de îngeri, aŭ afirmat, ca de ex: *Chiril al Alexandriei* [4]) şi *Damaschin* [5]),

[1]). *Teofil al Alexandriei* combătênd învăţătura lui Origen, între altele scrie următórele: «Dacă (Origen) ar fi înţeles tótă puterea cuvintelor: *Printr'însul aŭ fost create tóte, câte sînt în cerîuri şi câte sînt pe pământ, cele văḑute şi cele nevăḑute, ori scaunele, ori domniile, ori începătoriile, ori stăpâniile;* ar fi ştiut, că ei de la început aşa sînt *creaţi*, iar nu negligenţa şi căderea unora a dat ocasiune lui D-ḑeŭ să-i numéscă începători, stăpâni şi puteri» (Paschal. lib. II).

[2]). Orat. 6. n. 12.

[3]). Orat. 38. n. 9.

[4]). Advers. Antropom. c. 4.

[5]). De fid. orthod. lib. II. c. 3; comp. *Iustin.* Apolog. 1. n. 6; Dionis. Areop. de divin. nomin. c. 4.

că ei sînt creaţi, ca şi omul, după chipul lui D-ḑeŭ, chip imprimat mai deseŭvîrşit în ei, de cât în sufletul omenesc.

Dar, fiind-că spiritele netrupeşti sînt fiinţe libero-raţionale, apoi se înţelege că ele sînt predestinate pentru ca liber şi de la sine să întrupeze, să reproducă în sine chipul lui D-ḑeŭ, îndreptându-şi mintea tot-deuna conform cu cerinţele minţei d-ḑeeşti asemenea şi voinţa şi cugetele tot potrivit cu cerinţele voinţei şi iubirei lui D-ḑeŭ. Acéstă idee o confirmă tóte locurile Scripturii, în carî spiritele netrupeştî, rămase credincióse menirei lor, se închipuesc, când ca fórte aprópe de D-ḑeŭ, servindu-L şi contemplându-L (Mat. 18, 10. Apoc. 4, 8), când gata şi iuţi a îndeplini voea Lui (Ps. 102, 20, 21), în fine când se numesc sfinţi (Luc. 9, 26); tóte acestea însă necesarmente presupun într'înşii o hotărîre de sine libero-morală, o desvoltare şi perfecţionare de sine.

Nu altă idee aŭ avut în vedere şi învĕţătorii vechi când afirmaŭ positiv despre îngerî, că ei n'aŭ fost creaţi buni după natură, ceea ce e propriŭ lui D-ḑeŭ,—ci numai cu facultatea libereî alegerî a binelui, care nu exclude posibilitatea înclinăreî şi spre rĕŭ, şi că la început ei n'aŭ fost întăriţi în bine, ci puteaŭ şi trebueaŭ să ajungă acésta numai în urmă, prin ispitire şi exerciţiul moral [1]).

In fine, fiind-că spiritele netrupeştî sînt fiinţe finite şi mărginite, apoi trebue a presupune, că pentru exerciţiul

[1]). *Atinagor.* de ex. legat. pro Christ. n. 24. *Tatian.* contr. graec. n. 7. *Irineŭ* contr. haeres. lib. IV. c. 37. n. 1, 2 et 6. *Vasilie cel Mare.* De Spirit. ad Amphiloch. c. 16. *Grig. Teolog.* orat. 38. n. 9. *August.* De civit. Dei lib. XII c. 9. *Damasc.* De fid. orthod. lib. II. c. 3.

desvoltărei lor spiritualo-morale, li s'aŭ destinat, conform cu tăria puterei lor naturale, anumite cercurĭ saŭ feluri de activitate. Ca temeĭŭ pentru acésta póte sluji faptul, că *Ap. Iuda* în epistola sa (Vers. 6) aminteşte despre *stăpânirea* (τὴν ἑαυτῶν ἀρχήν), pe care uniĭ dintre îngerĭ n'aŭ păzit-o, precum şi despre *locuinţa lor* (τὸ ἴδιον οἰκητήριον), pe care uniĭ aŭ părăsit-o. De aci se póte deduce, că aŭ fost şi alte stăpâniri, păzite de ceĭ-l-alţĭ îngerĭ precum şi alte locaşurĭ, pe carĭ ultimiĭ nu le-aŭ părăsit. Ce fel aŭ fost aceste stăpâniri şi cercurile determinate pentru puterea şi activitatea îngerilor, despre acésta nu putem spune nimic hotărît, precum nu putem spune nicĭ despre ceea ce sînt treptele saŭ cetele îngereştĭ. Se póte presupune maĭ întâĭ, că aceste stăpâniri şi locurĭ de activitate pentru îngerĭ, aveaŭ legătură directă şi imediată cu lumea spirituală; însă avêndu-se în vedere, că în Scriptură îngeriĭ maĭ în urmă adese-orĭ se închipuesc ca mijlocitorĭ între D-ḑeŭ şi lumea vĕḑută (Apoc. 7, 1 şi 2; 16, 5), se póte crede, că eĭ aveaŭ raport şi cu lumea senzuală, care, după cum aŭ învĕţat dascalĭi vechĭ, a şi rĕmas pentru tot-de-una supusă observaţiuneĭ nemijlocite a îngerilor [1]). In orĭ-ce caz e cert, că stăpânirile şi cercurile de activitate pomenite maĭ sus aŭ fost destinate de D-ḑeŭ pentru îngerĭ, ca teren pentru manifestarea în practică a deosvoltărei şi determinărei lor lăuntrice morale.

De a fost îndeplinită, şi întru cât a fost îndeplinită acéstă menire a spiritelor, despre acésta vom vorbi,

[1]). *Atinagor* de ex. legat. pro Christ. n. 10. *Grig. al Naz.* orat. 28. n. 31. *Epifan.* Haeres. 51. n. 34. Damasc. De fid. orthod. lib. II. c. 3.

când vom expune învĕţătura despre D-ḑeŭ Proniitorul spiritelor netrupeştĭ. Acum trecem la învĕţătura despre originea primuluĭ om şi a neamuluĭ omenesc.

Despre D-ḑeŭ Creatorul omuluĭ şi al neamuluĭ omenesc.

§ 29.

Invĕţătura generală despre originea primuluĭ om şi posiţiunea luĭ în rîndul celor-l-alte făpturĭ.

Omul, *ca micşurat cu puţin óre-ce de cât îngerii* (Ps. VII, 6), în scara creaţiunĭĭ vine îndată după îngerĭ, şi faţă cu tóte fiinţele pămênteştĭ şi sensibile ocupă locul întâĭ şi cel maĭ înalt. Decĭ, cum a provenit el? Ce fel e natura luĭ, şi în ce constă superioritatea luĭ faţă cu natura tuturor fiinţelor pămênteştĭ, şi care este menirea luĭ? La tóte aceste întrebărĭ revelaţiunea ne dă rĕspunsurĭ, de şi scurte, totuşĭ fórte lămurite şi îndestulătóre. După descrirea luĭ Moisi, îndată ce aŭ fost create tóte făpturile pămêntuluĭ, *a ḑis D-ḑeŭ: să facem om după chipul şi asemĕnarea Nóstră, şi să stăpânéscă peştiĭ mărilor şi paserile cerĭuluĭ.... şi tot pămêntul.... Şi a făcut D-ḑeŭ pre om, după chipul luĭ D-ḑeŭ l'a făcut pre el....* (Fac. 1, 26, 27). Deja sfatul luĭ D-ḑeŭ înainte de crearea omuluĭ, care n'a avut loc la crearea celor-l-alte făpturĭ pămênteştĭ, arată clar, pe de o parte că în crearea omuluĭ era să se arate o anumită activitate creatóre a luĭ D-ḑeŭ, deosebită de cea arătată la crearea întregeĭ lumĭ vĕḑute, ĭar pe de alta, că în urma acesteĭ activităţĭ creatóre era să apară o fiinţă anumită şi deosebită de tóte cele-l-alte fiinţe ale pămêntuluĭ.

Apoĭ, mărturia că în sfatul luĭ D-ḑeŭ a fost hotărît a se crea pe om după chipul şi aseměnarea luĭ D-ḑeŭ şi că el a fost în adevĕr creat după chipul luĭ D-ḑeŭ, maĭ mult încă ne întăreşte în ideea că omul e cea maĭ deosebită creatură pe pămênt, pusă de Creatorul maĭ sus de cât tóte făpturile pămêntuluĭ. E drept că scriitorul Facereĭ nu explică amănunţit, ce trebue a înţelege sub chipul luĭ D-ḑeŭ, după care a fost creat omul, dar el arată una dintre acţiunile saŭ urmările acestuĭ chip, carĭ urmărĭ aveaŭ să se manifesteze în raportul omuluĭ către natura vĕḑută, şi anume, că omul trebuĭa să devină domn atât al pămêntuluĭ, cât şi a tot ce este viŭ pe dînsul. Judecând după acest indiciŭ, trebue a presupune, că chipul luĭ D-ḑeŭ, după care a fost creat omul, se cuprinde, după ideea scriitoruluĭ Facereĭ, într'un óre-care caracter de stăpânire, de împĕrăţire a naturiĭ omeneştĭ, apropiată, într'un anumit raport, de natura luĭ D-ḑeŭ şi decĭ capabil a se înălţa şi a împĕrăţi asupra a tot ce e pămêntesc şi material. Acésta trebue s'o presupunem, fiind-că menirea omuluĭ de a stăpâni tot ce e pămêntesc, stăpânire, aseměnătóre, în óre-care raport, cu însaşĭ autoritatea luĭ D-ḑeŭ asupra lumiĭ, presupune în om, anumite facultăţĭ şi puterĭ dăruite de D-ḑeŭ,—şi anume aşa fel de facultăţĭ şi puterĭ cari-l fac până la un punct asemenea cu D-ḑeŭ, şi cari 'ĭ daŭ posibilitate să fie împĕrat şi stăpân al pămêntuluĭ şi a tot ce este pămêntesc. Tot acéstă idee despre misiunea şi menirea înaltă pe pămênt a omuluĭ o cuprinde în sine şi noţiunea despre chipul luĭ D-ḑeŭ atribuită omuluĭ, căcĭ orĭ-ce chip necesarmente presupune o apropiere cu prototi-

pul, și deci chipul lui D-ḑeŭ necesarmente presupune o asemĕnare a omului cu D-ḑeŭ. Și fiind-că dintre tóte fiinţele pămênteștĭ numaĭ omul a fost împodobit cu chipul lui D-ḑeŭ, apoĭ se înţelege, că el trebue să fie pe pământ o fiinţă deosebită, fiinţă distinctă după natura și demnitatea sa de tóte făpturile pămênteștĭ, și deci să stea incomparabil maĭ pre sus de cât tot ce e pămêntesc și material.

Prin urmare trasurile cele maĭ micĭ, în carĭ descrie scriitorul Facerĭ în primul capitol al Facereĭ crearea omuluĭ, ne dă o idee limpede, atât despre particularitatea actuluĭ creator al luĭ D-ḑeŭ, cu privire la crearea omuluĭ, cât și despre prerogativa deosebită a naturiĭ omenești, manifestată în lume în puterea acestuĭ act. Afară de acestea, în capit. al 2-lea, scriitorul Facereĭ maĭ comunică încă unele amĕnunţimĭ fórte însemnate, cu privire la crearea omuluĭ și anume el ḑice: *și a creat D-ḑeŭ pre om luând ţărînă din pământ și a suflat în faţa luĭ Duh de viéţă, și s'a făcut omul în suflet viŭ* (Fac. 2, 7). Aci, se vorbește fórte clar nu numaĭ despre acţiunea deosebită și nemijlocită a luĭ D-ḑeŭ, de la care vine originea omuluĭ, dar se pot deosebi în acéstă acţiune a luĭ D-ḑeŭ încă douĕ acte dintre care unul e relativ la formarea corpuluĭ omuluĭ, ĭar altul la originea sufletuluĭ omenesc. Trasurile, în carĭ se descriŭ aci aceste douĕ acte, sînt așa de caracteristice și de mare însemnătate, că explicate cum se cuvine, aruncă multă lumină atât asupra raportuluĭ creator al luĭ D-ḑeŭ către omul creat, cât și asupra prerogativeĭ natureĭ omenești creată de D-ḑeŭ. De aceea și urméză ca noĭ să

vorbim mai pe larg atât despre originea corpului cât și a sufletului omenesc.

Despre originea corpului omenesc și însemnătatea lui în alcătuirea naturei omenești.

§ 30.

Invețătura revelațiunei.

După descrierea autorului Facerei, D-ḍeŭ, voind a crea pe om, a făcut mai întâi corpul lui din pământ, adică din elemente primitive cari deja existaŭ, dar l'a făcut într'un chip fórte deosebit, de óre-ce a fost nevoe de acțiunea nemijlocită a lui D-ḍeŭ, pe când pe tóte cele-l-alte făpturi, neexcluzând nici organismele animalelor, le-a creat numai cu porunca saŭ cu cuvîntul. Acésta arată clar, că organismul corpului omenesc de și creat de D-ḍeŭ din aceleași elemente materiale, din cari aŭ fost create mai 'nainte tóte organismele animale, totuși era departe de a fi unul și același cu dînsele, și că față de dînsele organismul omului avea ceva deosebit, incomparabil mai perfect și mai superior. Dar se întrébă, în ce se cuprinde perfecțiunea și deosebirea lui? După cuvintele scriitorului Facerei, când D-ḍeŭ a creat pe om, luând țărînă din pământ, atunci a suflat în fața lui suflare de viéță, și s'a făcut omul suflet viŭ. Deci, corpul omului a fost creat de D-ḍeŭ pentru ca să fie insuflat cu suflare de viéță și din acéstă causă numai omul trebuea să fie cu suflet viŭ. Prin urmare, dacă n'ar fi fost suflarea de viéță în corpul omului, el n'ar fi fost viŭ saŭ complect, cum este omul actual. Pe de altă parte, dacă n'ar fi fost cor-

pul omului, în care să se sufle suflarea de viéță și care să priméscă sufletul, atunci omul iarăși n'ar fi putut fi complect, și deci o ființă, care să întrupeze în sine unitatea lăuntrică și organică formată din cele pământești și cerești, din cele materiale și spirituale. De aceea, însemnătatea corpului omenesc creat de D-ḍeŭ, se determină nu atât prin el însuși, pe cât de scopul înalt, pentru care a fost creat, fiind predestinat și adaptat a sluji pentru tot-de-una ca organ esențial și indispensabil pentru tóte funcțiunile vieței sufletului omenesc, insădit într'însul de D-ḍeŭ, saŭ ca să fie tot-de-una de și parte inferióră, totuși esențială și indispensabilă a naturei omenești. In acésta menire înaltă, precum și în adaptarea conrespunḍétóre cu ea se cuprinde acea prerogativă deosebită a corpului omului, prin care el se deosebește mult de tóte cele-l-alte organisme animale, carî se aséměnă cu dînsul, dar sînt acomodate numaĭ pentru puterile curat fisice.

Aceeași privire la însemnătatea corpului omenesc o are și tótă revelațiunea. După învețătura revelațiuniĭ, de și corpului omenesc, după căderea omului, ĭ-a fost dat, să se întórcă în țĕrână saŭ în pământul din care el a provenit la început, ĭar sufletul omenesc la isvorul sĕŭ, adică la D-ḍeŭ (Eccles. XII, 7), totuși în curgerea întregeĭ vieți pământești, corpul trebue să slujéscă și slujește sufletului, ca tovarăș necesar și nedespărțit, ba chĭar ca un fel de conlucrător în tóte direcțiunile și acțiunile luĭ vitale. Corpul se împotivește sufletului (Gal. V, 17), și 'ĭ împedică cele maĭ înalte și maĭ bune aspirațiunĭ ale luĭ, ne excluzênd nicĭ chĭar tendința către D-ḍeŭ (2 Cor. IV, 6), cu tóte

acestea sufletul fără dînsul nu póte să facă nimic şi nicĭ cele bune, şi nicĭ cele rele (2 Cor. V, 10). De la spirit depinde sĕŭ ca el să se facă rob trupuluĭ (Rom. XIII, 14; Gal. III, 3; V, 13; Efes II, 3), saŭ ca corpul să se facă robul şi conlucrătorul ascultător al sufletuluĭ (1 Cor. 9, 27; Gal. 5, 24). După cum sufletul se va purta cu corpul sĕŭ, póte să presinte din sine un vas de necurăţenia păcatuluĭ (Iud. vers. 7 şi 8), saŭ un templu al luĭ D-ḑeŭ (1 Cor. 3, 16, 17), şi împreună cu dînsul să ĭa parte la preamărirea luĭ D-ḑeŭ (1 Cor. 6, 20). Totuşĭ nicĭ cu întreruperea vieţeĭ pămênteştĭ nu se sfîrşeşte pentru tot-de-una acéstă legătură strînsă dintre corp şi suflet, căcĭ va veni vremea, când tóte corpurile omeneştĭ, după aseměnarea corpuluĭ înviat al luĭ Christos (Fil. 3, 21), vor învia într'o formă nouă proslăvită, maĭ bună (1 Cor. 15, 20, 44), şi ĭarăşĭ se vor uni pentru tot-de-una cu sufletele lor, pentru ca să ĭa parte la rĕsplata vecĭnică, după cum aŭ fost ómenĭ de bine saŭ de rĕŭ (2 Cor. 5, 10), în cursul vieţeĭ pămênteştĭ.

§ 31.

Învĕţătura părinţilor vechĭ.

Aşa aŭ învĕţat despre originea şi însemnătatea corpuluĭ omenesc şi părinţiĭ şi învĕţătoriĭ vechĭ aĭ bisericeĭ. Maĭ întâĭ aceĭ dintre părinţi, carĭ aŭ avut ocasiunea să se atingă de istoria, cum D-ḑeŭ a creat corpul omuluĭ, luând ţârînă din pămînt, şi carĭ aŭ vĕḑut aci un indiciŭ despre o deosebită acţiune creatóre a luĭ D-ḑeŭ, manifestată la crearea corpuluĭ omenesc, ĭar

în acéstă acțiune a luĭ D-ḑeŭ aŭ vĕḑut un indiciŭ despre demnitatea deosebită a corpuluĭ omenesc față cu alte organisme pământeștĭ. *Teofil al Antiohieĭ*, atingêndu-se de acéstă cestiune, observă: «totul (afară de om) Dumneḑeŭ a făcut cu cuvîntul, socotind acestea ca de puțină însemnătate, dar pe om și crearea omuluĭ nemuritor a creḑut-o ca lucrare vrednică de măririle Sale» [1]). *Vasilie cel Mare* cu aceeașĭ ocasiune raționéză așa: «originea omuluĭ e maĭ superióră de cât originea totuluĭ. Căcĭ s'a ḑis, că D-ḑeŭ a luat țărînă din pămênt și a creat pe om (Fac. 2, 7). El crede vrednic a crea corpul nostru cu mâna Sa proprie,—nu înger a fost întrebuințat pentru creare, nu pămêntul ne-a produs singur prin sine, ca pe grierĭ, nu puterilor slujitóre le-a poruncit să creeze, dar luând țărînă din pămênt, crează cu propria Sa mână... Dacă s'ar fi ḑis numaĭ: *a creat*, s'ar fi putut crede că a creat ca pe fie care, ca pe plante, ca pe ĭarbă. De aceea pentru ca să te păzéscă de a te crede una cu animalele sĕlbatice și necuvîntătóre, Cuvîntul (luĭ D-ḑeŭ), pentru ca să arate deosebita acțiune creatóre a luĭ D-ḑeŭ față de tine, s'a exprimat: *a luat D-ḑeŭ țărînă din pămênt*. Acolo s'a ḑis că a creat, ĭar aci—și cum a creat: a luat țărînă din pămênt, a creat cu propriile sale mânĭ» [2]). In acelașĭ sens explică cuvintele luĭ Moisi despre chipul creăriĭ corpuluĭ omenesc și fer. *Teodorit* căutând numaĭ să înlăture închipuirea antropomorfică, că D-ḑeŭ ar avea mânĭ corporale și cu dînsele ar fi creat corpul omuluĭ, de și

[1]). Ad. Authol, lib. II, n. 18.
[2]). De homin. structuro orat. 2. n. 1.

împărtăşeşte şi confirmă în totul convingerea, că scriitorul Facerii prin modul sĕŭ de descriere a voit să arate deosebita dispoşiţiune a luĭ D-ḑeŭ către natura omenéscă, şi deosebita atenţiune la crearea luĭ [1]).

Apoĭ învĕţătoriĭ vechĭ s'aŭ oprit la însăşĭ organizaţiunea corpuluĭ omenesc şi anume la acea acomodare înţeléptă, pentru ca să servéscă ca organ pentru sufletul omenesc, care e maĭ pre sus de tot ce e pămêntesc şi material, şi aŭ ajuns la aceleaşĭ conclusiunĭ relativ de superioritatea luĭ morală, faţă cu tóte celel-alte corpurĭ pămênteştĭ [2]); După *Iustin*, corpul aşa de bine e adaptat pentru suflet, ca locuinţa—pentru locuitor [3]). După *Irineŭ* corpul nu este numaĭ locuinţa sufletuluĭ ci în raport cu sufletul, este acelaşĭ lucru ca sfeşnicul în raport cu focul [4]), saŭ instrumentul faţă cu artistul [5]); după *Tertulian*, corpul omenesc aşa de artistic e edaptat pentru suflet, că e capabil să participe ca instrument în tóte, chĭar în cele maĭ înalte direcţiunĭ vitale, cum e cugetarea, şi să-l servéscă, cu deosebire prin fisionomia feţeĭ, ca oglindă care reflectéză în afară activitate luĭ lăuntrică [6]). Maĭ însemnat în acéstă privinţă este următorul raţionament al *sf. Grigorie al Niseĭ*, pe care îl reproducem în întregime. «Intru cât omul, ḑice sf. părinte este fiinţă vie şi cuvîntătóre, apoĭ a fost necesar a

[1]). Divin. decret, epist. c. 9; comp. In genes, quaest. 20.

[2]). Unĭĭ, în posiţiunea dréptă a corpuluĭ omenesc, şi în faţă saŭ privirea luĭ, întórsă în sus, către cerĭŭ, aŭ vĕḑut superioritatea luĭ înaintea corpurilor tuturor animalelor (*Lactanţiu* Divin. iust. lib, VII. c. 5. *August*. De Genes. contr. Manich. lib. I. c. 17 n. 28).

[3]). De resurect. n. 10.

[4]). Contr. haeres. lib. V. c. 3. n. 3.

[5]). Ibid. lib. II. c. 3 şi 4.

[6]). De resurect. carn. c. 15.

se face corpul lui aşa, ca el să fie armă conrespunḑétóre cuvîntului. După cum vedem că muzicanţii îşi conforméză musica cu felul instrumentului, şi nu se încércă să producă în liră sunetul górnei, saŭ în górnă— sunetul flautului, tot ast-fel a fost necesar şi pentru cuvînt a se construi instrumente conrespunḑétóre, pentru ca el, exprimându-se, să pótă scóte sunete conrespunḑétóre din părţile corpului, predestinate la formarea graiului. Pentru acésta corpului i s'a dat şi mâni, căci se pot socoti cu miile cerinţile vitale, în carî sînt de trebuinţă aceste îndemânatece şi folositóre arme, pentru orî ce fel de activitate atât în timp de pace, cât şi în timp de resbel; maî sînt însă trebuitóre în primul loc şi pentru cuvînt. Căci dacă omul ar fi lipsit de mâni, atunci,, părţile feţei î-ar fi construite ca la animalele patrupede, şi în conformitate cu cerinţele de a se hrăni; atunci faţa lui ar fi primit forma lunguéţă, îngustă la nări, iar la gură ar fi eşit înainte buze tari şi gróse, capabile a smulge iarbă. Atunci şi între dinţi î-ar fi introdus o limbă nu aşa precum o vedem noi acum, ci o limbă cărnósă, greóe şi aspră, pentru ca să ajute dinţilor să rumege nutrimentul, saŭ ca la câni şi alte animale carnivore, carî aŭ o limbă móle pe marginî, umedă şi care se învîrteşte înt'un şir de dinţi ascuţiţi ca aî ferăstrăului. Cum ar fi putut să se formeze la om limba cuvîntătóre, dacă în corpul lui n'ar fi fost mânile, dacă structura gurii n'ar fi fost adaptată la cerinţele pronunţării? Atunci negreşit omul ar fi trebuit, saŭ să latre, saŭ miaune, saŭ să ragă, saŭ să mugéscă ca măgarul şi boul, saŭ să scótă óre care muget sălbatic. Acum însă, din ca-

usă că corpului îi sînt date mâni, buzele sînt libere pentru serviciul cuvîntului. Mânile, prin urmare, formézâ avutul naturei cuvîntătóre, și sînt create anume pentru ca să contribuéscă la comoditatea cuvîntului... Fiind-că mintea (omenéscă) este o existența curat cugetătóre și necorporală... apoi se cerea așa organisare, ca mintea, asemenea arcușului, atingêndu-se de membrele glasului, să pótă prin o formare saŭ alta de sunete, să descopere în afară mișcările ei lăuntrice. Și după cum óre-care musicant artist, care din cauza bólei n'are vocea proprie, dar totuși, voește să-și exprime arta sa, se folosește artistic de voci streine, de cimpoiŭ saŭ liră, și prin acésta, pe cât e posibil, își manifestă arta sa, tot ast-fel și mintea omenéscă, capabilă a inventa orî-ce fel de cugetărî, neputênd să dea sufletului sensul de cât cu ajutorul senzurilor corporale, se atinge, ca artistul iscusit, de aceste instrumente însuflețite, și scoțênd dintr'însele sunete, manifestă ideile ei ascunse» [1]).

Mai important este faptul, că toți învețătorii vechi nu numai că socoteaŭ corpul omenesc ca organ artistic acomodat la cerințele sufletului, dar și ca parte integrantă a naturei omenești, așa că, după învețătura lor, omul de aceea este om, că constă nu numai din suflet, dar și din corp, și că dacă n'ar fi corpul, el n'ar fi om adevărat. Chiar în primile timpuri, în biserica creștină, întâlnim o învețătură fórte clară și determinată despre acésta, și anume la vechii apologeți creștini, mai ales la *Sf. Iustin* [2]), Atinagor [3]), Tertu-

[1]). De homin. opific. c. 8. et 9.
[2]). De resurcet. 7, 8 et 10.
[3]). De resurect mort. n. 15.

lian [1]), și Sf. Irineŭ. Avênd a face cu gnosticiĭ, cari vedeaŭ în corp ceva de prisos, și chiar periculos în raport cu sufletul, și care nu merită să învieze, apologeții susțin cu putere, că corpul prin sine nu este rĕŭ, care decurge dintrî'nsul, ci din suflet, și că corpul nu numaĭ că nu e de prisos pentru suflet, dar 'ĭ servește ca organ nedespărțit, ca tovarăș și chiar conlucrător, și decĭ că trebue să învie spre a participa la vec nica rĕsplată împreună cu sufletul. Apoĭ maĭ susțineaŭ, că corpul este parte esențială și indispensabilă a naturiĭ omenești, idee pe care maĭ caracteristic de cât alțiĭ o exprimă *Sf. Irineŭ*, așa: «sufletul și spiritul pot fi parte din om, dar nicĭ de cum omul; omul perfect este unirea sufletuluĭ cu trupul care a primit duhul Tatăluĭ... căcĭ făptura trupéscă singura nu este om perfect, ci este corpul omuluĭ și parte a omuluĭ, ĭar sufletul nu este om, ci sufletul omuluĭ și parte a omuluĭ» [2]).

Tot ast-fel aŭ învĕțat despre însemnătatea corpuluĭ în alcătuirea naturiĭ omenești și toțĭ părinții și învĕțătoriĭ posteriorĭ, fiind-că toțĭ admiteaŭ conlucrarea luĭ constantă în tóte acțiunile sufletuluĭ, și credeaŭ în învierea luĭ pentru viéța viitóre. După cuvintele, luĭ *Chiril al Ierusalimuluĭ*, «omul constă din douĕ părțĭ, din suflet și trup» [3]). După învĕțătura luĭ *Vasilie cel Mare* «omul constă din suflet și trup» [4]). După *Grigorie al Nazianzuluĭ* «omul presintă prin sine unitatea vĕdutuluĭ și a nevĕdutuluĭ, constând din corp,

[1]). De carn. resurect n. 15 et 16.
[2]). Contr. haeres. lib. V c. 6 n. 1.
[3]). Catech. 4. n. 18.
[4]). Commench. în Isai. c. 1. n. 13.

produs din materie, și din viéță, însuflată în el, saŭ din suflet rațional [1]); iar după *Chrisostom*, omul este «óre-care ființă vie, duplă, compusă din două naturi: din suflet, care simte și cugetă și din corp» [2]). După *Augustin* «omul nu este numai trup, saŭ numai suflet, dar constă din suflet și corp» [3]). După *Damaschin*, «D-ḍeŭ a creat pe om cu mânile Sale din vĕḍut și nevĕḍut.... L'a creat din două naturi.... l'a creat suflet și trup» [4]).

De aceea unii dintre învĕțătorii vechi, ca *Iustin* [5]) și *Irineŭ* [6]), având în vedere că spunerea lui Moisi despre crearea omului după chipul lui D-ḍeŭ se rapórtă la om în genere, iar nu la óre-care parte a lui, aŭ afirmat, că și corpul omenesc este făcut după chipul lui D-ḍeŭ. Afirmând acésta, ei n'aŭ voit să pună în corpul omenesc chipul Aceluia, pe Care'L admiteaŭ fără de trup, dar voiaŭ să spună, că și corpul nu e strein de chipul lui D-ḍeŭ, pentru-că el a fost creat ca să fie tot-de-una organ nedespărțit al sufletului, împodobit cu chipul lui D-ḍeŭ, și deci să fie tot-de-una templu vrednic și purtător al chipului lui D-ḍeŭ, cuprins în suflet. Prin acestea ei exprimaŭ mai bine de cât alții ideea, că corpul omenesc, e atât de superior, în cât nu póte fi asemĕnat cu corpul nici unui animal. Învĕțătorii mai posteriori, având în vedere pre antropomorfiști, susțineaŭ, că chipul lui D-ḍeŭ se cu-

[1]). Orat. 38. n. 11.
[2]). De Praphet. obscur. II n. 5.
[3]). De civit. Dei lib. XIII c. 24. n. 2.
[4]). De fid. orthodox. lib. II. c. 12.
[5]). De resurcet. n. 7.
[6]). Contr. haeres. lib. V. c. 6. n. 1.

prinde în suflet, iar nu în corp [1]), fără a exclude ideea, că și corpul, într'un senz óre-care, e părtaș chipului lui D-ḍeŭ și anume, în senzul menirei lui de a fi purtător și exprimător în afară, a chipului lui D-ḍeŭ. De aceea unii dintre învețători, ca *Augustin* [2]), aŭ continuat să afirme, că și în corpul omenesc, în organisațiunea și posițiunea lui deosebită se observă clar semnul chipului lui D-ḍeŭ, care deosebește pe om de cele-l-alte animale. La cele spuse se póte adauge, că și cei mai buni cugetători, nu numai creștini, dar chiar și păgânii vedéŭ în organisațiunea corpului omenesc o deosebită înțelepciune a lui D-ḍeŭ și de aceea îl recunoșteaŭ cu mult mai superior în comparație cu tóte cele-l-alte organisme animale [3]).

§ 32.

Observațiune contra ipoteselor materialiste despre originea primitivă a corpului omenesc, și identitatea lui cu organismele animalelor.

După acestea se înțelege, cât trebue să se pară de nepotrivite și curióse teoriile materialiste, apărute în timpurile din urmă, și cari se silesc să explice originea primitivă a corpului omenesc numai prin acțiunea puterilor fisice, independent de actul creator nemijlocit al lui D-ḍeŭ, și a-l egala în totul saŭ chiar a-l identifica cu organismele animalelor mai desvoltate. Nu ne putem mira, că în lumea veche păgână, care nu știa învețătura revelată despre creațiune și care nu poseda

[1]). Vedi tom. II. paragr. 62.

[2]). De Genes. ad. lit. lib. VI c. 12. n. 22. De Genes. ad. lit imperfect. lib. c. 6. n. 60. Com. *Grigorie al Nis*. De hom. Epif. c. 8.

[3]). Vedi *Teodorit*. Divin decret. epist. c. 9.

multe cunoștinți naturale, aŭ putut să apară ast-fel de naturaliști, carî aŭ crezut, să explice numaĭ cu acțiunile puterilor mecanice ale naturei atât tóte organismele animale, cât și organismul omenesc, prespunênd, că saŭ ele singure aŭ crescut de odată din pământ, asemenea plantelor și ciupercilor, și s'aŭ arătat în forma lor de acum (Epicur și Lucrețiu), saŭ pe calea îndelungatei desvoltări și prefaceri aŭ ajuns până la formele întregi și regulate de astă-dî după ce aŭ trecut prin alte forme nereușite (Anaximandru, Parmenid și Empedocle). Dar nu se póte să nu ne mirăm, că în timpul din urmă și în mijlocul lumeĭ creștine plutesc asemenea ipoteze despre originea corpuluĭ omenesc și că 'și găsesc mulți aderenți. Fenomenul acesta se póte explica numaĭ prin decăderea spiritului creștinesc, saŭ modeĭ de a lupta contra creștinismuluĭ, nicĭ de cum însă prin cerințele științelor naturale contimpurane. Datele positive și neîndoióse, presentate de aceste științe, după cum vom vedea îndată, cu nimic nu justifică ipotezele amintite, și decĭ nu opun nimic serios învețăturei revelate despre originea primitivă a corpuluĭ omenesc.

Nouă ne sînt cunoscute douĕ ipoteze principale, inventate de materialiști pentru explicarea origineĭ primitive a organismuluĭ omenesc. După una, el, asemenea organismuluĭ celor-l-alte animale, cu ajutorul diferiților agenți fisicĭ, a provenit singur de sine, imediat din materia neorganică, eșind din pământ după aseměnarea germenuluĭ organic saŭ al ouluĭ, care a atins în urmă desvoltarea trebuincióșă [1]), orĭ formându-se la început

[1]). Opin. luĭ *Ritgen*. Vedî Probefragment einer Phisiol. d. Menschen. 1852.

ca germine în sînul matern al mărei, și apoi a fost aruncat în etatea copilărésca de acolo în timpul fluxurilor la țĕrm, unde a găsit tóte cele trebuitóre pentru desvoltarea și asigurarea sa [1]). După altă ipotesă organismul omului a provenit tot singur de la sine prin lucrarea agenților fisici, însă prin schimbarea treptată saŭ prin renaștere din organismele animalelor celor mai apropiate, carî la rîndul lor ș'aŭ luat ființa în urma aceleeași schimbărî, din alte forme organice mai inferióre, și așa mai departe [2]). Dar ambele ipoteze de și se înarmézá cu diferite combinațiunî și închipuirî științifice nu presintă nici un temeiŭ puternic, care, măcar cât de cât, să justifice presupunerile făcute, fie relative de originea celuî mai perfect organism omenesc, fie relativ la originea organismelor celor mai inferióre și comparativ mai simple.

Susținătoriî primeî ipoteze arată la împrejurarea, că un anumit gen de organisme de plante și animale se arată și trăesc tot-de-una în localități determinate, de și fórte departe una de alta, însă carî se găsesc în condițiunî climaterice saŭ fisice identice, așa că după o anumită localitate se póte judeca despre ființele organice ale eî și din contră, după aceste din urmă se póte judeca despre deosebirea fisico—climatericá a uneî anumite localități. De aci ajung la conclusiunea, că unica cauză principală, care a produs tóte organismele pe globul pămêntesc, se cuprinde în condițiunile

[1]). Opiniunea luî *Oken*. S.-Wagner Geschichte der Urwelt. 1845 p. 413. Tot asemenea după deducțiunile sale este învĕțătura luî *Rudolfi*, *Treviran*, *Burdach* și *Burgmeister*.

[2]). Urmele acesteî ipoteze se vĕd deja la naturaliștiî secol. trecut, de ex. *Darvin* și, *Demelieux*. E desvoltată de naturalistul francez *Lamarck* (în scrierea luî: Philosophie zoolog. Paris. 1830).

fisice și climaterice, carĭ, fiind diferite, în diferite locurĭ aŭ produs genurĭ deosebite de organisme. Apoĭ eĭ se referă încă, ca la un argument puternic, la argumentul, că adică și în timpul de față s'ar produce de sine multe organisme dea-dreptul și nemijlocit din materia neorganică, ceea ce se confirmă prin aparițiunea infusoriilor în licide fórte curate și închise bine, precum și prin nașterea parazitelor în părțile corpului, părțĭ ferite de orĭ-ce influențe din afară, de ex. în crier, în rinichĭ, inimă etc. Dar nu e greŭ de vĕdut, că felul întâĭ de argument este slab, căcĭ cine-va, vĕdênd într'o seră plante diferite și rarĭ, crescute aci, mulțămită condițiunilor fisice artificiale, ar putea óre să susțină, că aceste condițiunĭ singure de sine și fără nicĭ o altă cauză aŭ produs tóte plantele arătate? Fie-care știe, că în cea-l-altă emisferă se găsesc localități în totul conrespunĕtóre cu ale nóstre în raportul geografic și climateric. Dar cu descoperirea Americeĭ acolo nu s'aŭ găsit multe plante din Europa, carĭ numaĭ în urmă aŭ fost duse și plantate aci, și din contra, acolo s'aŭ găsit multe plante, cari până acum n'aŭ fost cunoscute în Europa și numaĭ în urmă aŭ fost aduse și aclimatisate aci. De ce dar, natura singură de sine n'a produs de odată și pretutindenea, în localități cu aceeași climă, tóte acele organisme de plante, carĭ pot să existe în aceleași condițiunĭ? Evident decĭ, că dacă în știute condițiunĭ fisice există anumite organisme de plante, apoĭ nu însémnă, că în aceste condițiunĭ ar fi cauza origineĭ lor. Același lucru trebue a-l spune și relativ de organismele animalelor. Sînt unele localități pe globul pămên-

tesc, în carĭ ar putea să trăéscă comod un ştiut gen de animale, şi totuşĭ nu se găsesc pretutindenea. In insulele carĭ se formézĕ din noŭ, în timpul nostru, în mărĭ, carĭ de ordinar aŭ condiţiunile climatice a pămênturilor celor maĭ din apropiere, se arată numaĭ paserĭ sburătóre şi diferite insecte, germinile cărora se aduc pe aceste insule de apă saŭ de vênt, şi, după observaţiunea voĭajorilor nu se arată aci nicĭ un animal patruped, până când nu vor fi aduse într'un mod întîmplător, din localitatea cea maĭ apropiată şi de aceeaşĭ climă, unde se găsesc mulţime de asemenea animale [1]). Ce se atinge de argumentul, că şi în timpurile de faţă organismele micĭ, ca de ex. organismele infusoriilor şi parasitelor, ar apărea singure de sine şi nemijlocit din materie neorganică, apoĭ trebue de observat, că chĭar dacă ar fi aşa, apoĭ pe acéstă bază sîntem noĭ în drept a conchide, că tóte organismele maĭ desvoltate ar fi putut să provină la început în acelaşĭ chip, cu tóte că experienţa de tóte ḑilele mărturiseşte despre un alt mijloc al provenirel lor, şi anume despre originea lor în puterea legeĭ naşterel celor asemenea din asemenea? Dar descoperirile posterióre în domeniul microscopic aŭ sdruncinat cu totul şi acest punct de sprijin, unde credeaŭ să 'şĭ găséscă azil apărătorĭ ipotezel pe care o examinăm. Insemnatele observaţiunĭ asupra diferitelor genurĭ şi forme de infusorĭĭ, făcute de *Ehrenberg* şi *Wernec* ĭar asupra parasitelor de *Carol Foght* [2]), aŭ arătat clar, că şi în domeniul acestuĭ fel de fiinţe domneşte aceeaşĭ lege generală a

[1]). Vedĭ Lesson. hist. natur. T. II. p. 20.
[2]). Vedĭ Die Welt. v. W. Gärtner, Wien 1852 p. 198–206.

originei fiinţelor organice adică calea naşterei unora din alţii asemenea lor, şi că, prin urmare, nu provin după cum se credea până acum, singure de sine şi nemijlocit din materie neorganică. In urma acestora de la sine se înţelege, că ipoteza originei producerei de sine a organismelor din materia neorganică, trebue să pérdă orî-ce putere şi însemnătate în explicarea originei primitive a organismului omenesc.

Susţinătorii ipotezei a doua se rapórtă mai întâi de tóte la succesiunea neîntreruptă şi treptată, care se observă în lumea geologică nu numai pe pământ, dar şi sub pământ în scara organismelor animale, de unde conchid, că fie-care organism animal mai superior, din acéstă scară, a provenit prin schimbarea şi modificarea naturei unui organism mai inferior, şi că, prin urmare şi organismul omenesc a provenit din natura organismelor animale mai inferióre şi mai apropiate de dînsul, după multe prefaceri şi schimbări în spre bine. Apoi ni se arată atârnarea tuturor organismelor de condiţiunile climatice externe, cari condiţiuni, după opiniunea lor, sînt aşa de mari şi puternice, că mai curând saú mai târziu pot să ducă la o schimbare complectă a organismului dintr'un gen în altul. In fine în conclusiune, ea se referă la metamorfosa organismelor, care s'ar manifesta şi în timpul de faţă, şi anume, la metamorfosa vermelui de mătase din semînţă, a larvei şi a omizei în formă desvoltată de insectă, precum şi la trecerea fie-cărui animal şi om în pântecele maternal prin tóte formele inferióre de existenţă organică până la priimirea formei ultime, comparativ mai superióră.

Insă succesiunea, ce se observă în lume şi care merge treptat, ridicându-se de la formele fiinţeĭ organice maĭ inferióre la cele maĭ superióre singură de sine nu vorbeşte nimic direct în folosul originеĭ genetice a acestor din urmă din cele dintâĭ căcĭ, prin participarea puterеĭ active raţionale, ea putea să se realiseze în lume şi pe alte căĭ, fără schimbarea genetică a unor forme organice în altele. Numaĭ atuncĭ acéstă ipoteză ar fi putut să aĭbă sensul şi însemnătatea arătată maĭ sus, dacă ar fi dovedit, că tóte formele organice superióre aŭ provenit şi provin numaĭ prin schimbarea internă saŭ regenerarea celor maĭ apropiate forme inferióre. Dar acésta nu se póte dovedi. Cu atât maĭ mult trebue a spune acésta despre gradaţiunea, ce se observă în formele şi genurile organice a straturilor subterane saŭ geologice, pentru-că aceste straturĭ organice petrificate, după mărturiile geologieĭ aŭ provenit în urma revoluţiunilor neobicĭnuite şi repezĭ din lume, carĭ aŭ distrus şi pĭerdut de odată tótă viéţa organică de pe pământ, şi decĭ n'aŭ putut să aĭbă o influenţă directă asupra originеĭ formelor şi genurilor fiinţeĭ organice urmétóre.

Ce se atinge de puterea, atribuită influenţeĭ climeĭ, de a transforma organismele dintr'o specie saŭ gen în altă specie saŭ gen, apoĭ evident că acésta este numaĭ o exagerare fantastică, ne justificată de datele ştiinţelor naturale contimpurane. Nimenĭ nu va discuta, că condiţiunile climatice externe nu pot influenţa fórte mult asupra floreĭ, asupra delicateţeĭ saŭ în genere asupra formeĭ de desvoltare a organismuluĭ dar, ca aaceste condiţiunĭ să pótă când-va sili pe vr'un orga-

nism, ca să'şĭ măréscă saŭ să'şĭ micşureze numĕrul organelor sale indispensabile, saŭ să'şĭ schimbe cu totul forma şi menirea luĭ, acésta se consideră ca ceva imposibil de către toţĭ naturaliştiĭ cu raţiune sănătósă. Se póte face de ex. în mod artificial, ca un animal de la sud să trăĭască într'o localitate comparativ maĭ puţin caldă. Aci, el, în urma schimbărĭĭ condiţiunilor climatice, póte să se schimbe în multe, dar nicĭ odată nu'şĭ va schimba particularităţile specieĭ sale, aşa ca să nu se pótă recunóşte în el animalul de maĭ 'nainte. Dacă tot acest animal ar fi nevoit să trăĭască într'o localitate cu totul rigurósă şi neproprie luĭ, atuncĭ se va pierde cu totul, fără a'şĭ câştiga membre saŭ organe nouĕ, conrespunzĕtóre cu nouile condiţiunĭ climatice. Acelaşĭ lucru se întîmplă şi cu animalele de la Nord dacă s'ar constrînge să trăĭască într'o localitate maĭ puţin frigurósă saŭ chĭar tropică. Ce se atinge de om, apoĭ, după cum se ştie, el póte trăi şi trăeşte în tóte condiţiunile climatice chĭar cele maĭ variate şi maĭ opuse. Dar orĭ şi unde trăeşte omul, fie aprópe de polurile pămêntuluĭ, fie aprópe de tropice, nu se deosebeşte de ceĭ-l-alţĭ ómenĭ nicĭ printr'un organ saŭ vre-un muşchĭŭ în plus.

In fine, nu maĭ puţin neîntemeétă este referarea şi la faptele părutеĭ treceri a formelor organice dintr'o specie inferióră în alta superióră. Metamorfosele, ce se observă la anumite speciĭ de insecte, provine în limitele desvoltărĭĭ uneea şi aceleeaşĭ fiinţe a unora şi aceloraşĭ speciĭ, şi provin nu din cauza condiţiunilor climaterice externe, ci de la acţiunea uneĭ anumite puterĭ interne, înăscută semințelor insectelor, putere care le

silește să trécă numaĭ de cât prin treptele ştiute, pînă la desvoltarea lor definitivă orĭ şi unde şi orĭ în ce condițiunĭ climaterice s'ar afla. Acelaşĭ lucru trebue a'l spune şi despre acele metamorfose ale embrionuluĭ carĭ pînă la desvoltarea luĭ definitivă aŭ loc în sînul maternal, atât la organismele animalelor, cât şi la organismul omenesc.

Ast-fel şi ultima ipoteză se arată ca arbitrară şi neputinciósă în încercarea eĭ de a explica originea primitivă a omuluĭ în mod cu totul natural.

Dar uniĭ dintre protivniciĭ noştri nu numaĭ că se încércă, deşi în zadar, să înlăture orĭ-ce participare supranaturală a luĭ D-ḑeŭ în formarea corpuluĭ omenesc, dar se silesc în tóte modurile să răpéscă acestuĭ din urmă, chĭar după formare, nu numaĭ prerogativa deosebită, dar chĭar şi deosebirea de gen faţă cu organismele, dacă nu a tuturor animalelor, apoĭ cel puțin a unora maĭ aseměnětóre cu omul după exteriorul lor. Noĭ înțelegem proectul lor straniŭ şi sălbatic de a susținea, că omul, după structura corpuluĭ séŭ, nu formézĕ un gen deosebit, faţă cu animalele, şi că organismul luĭ n'ar fi de cât organismul celeĭ maĭ apropiate speciĭ de momițe, aşa că dacă între om şi momiță se găsesc óre-carĭ deosebirĭ, apoĭ aceste nu sînt de loc deosebirĭ de gen, ci curat întîmplătóre şi externe, uşor de explicat numaĭ prin condițiunile climaterice externe. La ast-fel de filosofisire schimonosită s'ar putea să nu rĕspundem nimic. Dar, spre a preîntimpina orĭ-ce neînțelegerĭ, ne vom referi la mărturia Zoologieĭ contimpurane, care arată semnele nedubióse a deosebireĭ de gen a corpuluĭ omenesc, care îl disting mult atât de

tóte oganismele animalelor în genere, cât și în deosebĭ de organismele maĭmuțelor. La aceste semne se referă maĭ întâĭ structura anatomică în corpul omenesc a tălpiĭ piciórelor, ĭar la mânĭ a degetuluĭ celuĭ mare, ceea ce nu se observă la maĭmuțe; maĭ departe posițiunea verticală a corpuluĭ omenesc, care depinde nu de la deprinderea întîmplătóre, ci de structura luĭ anatomică, ceea ce ĭarăși nu există la maĭmuțe; apoĭ structura deosebită a organelor guturale și a craniuluĭ, mărimea și desvoltarea creeruluĭ, de asemenea deosebirea în numĕrul vertebrelor, în aranjamentul dinților, structura unghiilor și în desvălirea pĭeleĭ corpuluĭ. Aci se rapórtă și deosebirile din corpul omenesc, carĭ depind de raportul luĭ cu așa numitele legĭ ale iconomieĭ animale, și anume: purtarea maĭ îndelungată a sarcinĭĭ în sînul mameĭ, comparativ cu animalele (purtarea la urangutan se întinde până la 6—7 lunĭ, ĭar pentru cele-l-alte speciĭ de maĭmuțe—încă maĭ puțin), ajungerea maĭ târziŭ la desvoltarea complectă saŭ la etatea cóptă, comparativ cu viéța maĭ îndelungată a luĭ (omul póte trăi până la 100 și chĭar 150 de anĭ, ĭar maĭmuțele—până la 20 saŭ 25 anĭ) și în fine dependența comparativ maĭ mică de condițiunile locale saŭ climatrice, pe când organismele maĭmuțelor și a tuturor animalelor sînt supuse deopotrivă și necondiționat influențeĭ lor invincibile [1]). Numaĭ vorbim deja, că pe fie-care corp omenesc, cu deosebire pe fisionomia feței luĭ este pusă o anumită pecetie caracteristică, care singură e suficentă spre a deosebi de odată pe

[1]). Vezĭ în Pravosl. Obozr. pe 1860: originea neamuluĭ omenesc pe pământ.

om de orĭ-ce animal şi de aceea călĕtorii, întâlnindu-se cu ómenii ceĭ maĭ sălbaticĭ, fără nicĭ o greutate aŭ recunoscut într'înşiĭ ómenĭ asemenea lor şi nicĭ odată nu ĭ-aŭ confundat cu orangutanii saŭ cu alte maĭmuţe. Dar acéstă particularitate, observată la fie-care om, se rapórtă nu atât la corp pe cât la sufletul luĭ; la învĕţătura despre suflet şi trecem acum.

§ 33.

Despre originea sufletuluĭ omenesc; însemnătatea luĭ în alcătuirea natureĭ omeneşti. Deosebirea şi independenţa luĭ de corp, spiritualitatea.

După descrierea autoruluĭ Facereĭ, D-ḑeŭ, făcênd din pământ corpul primuluĭ om, nu ş'a oprit aci acţiunea Luĭ creatóre, ceea ce dacă s'ar fi întîmplat omul n'ar fi devenit suflet viŭ, saŭ om adevĕrat, complect, ci ar fi fost om numaĭ după exterior, asemenea cu o statue neînsufleţită. Dar după ce D-ḑeŭ a făcut corpul primuluĭ om, a suflat în faţa luĭ suflare de viéţă, adică suflet viŭ şi făcător de viéţă [1]), din care cauză a şi devenit suflet viŭ (Fac. II, 7), şi decĭ a devenit om aşa fel, cum a voit D-ḑeŭ a-l crea în planurile înţelepcĭuniĭ Sale (Fac. I, 26). Descrierea originei sufletuluĭ omenesc este fórte scurtă, dar ea arată destul de clar atât particularitatea actuluĭ creator al luĭ D-ḑeŭ, care a produs sufletul, cât şi particularitatea sufletuluĭ faţă cu corpul omenesc şi cu cele-l-alte făpturĭ pământeştĭ. Pe când tóte făpturile pământeştĭ, neexcluḑênd

[1]). Sub suflare de viéţă nu trebue a înţelege alt-ceva de cât numaĭ sufletul, pentru-că acéstă suflare de viéţă, care a produs în om aceea, că el se arată adevĕrat om saŭ fiinţă creată după chipul luĭ D-ḑeŭ, pretutindenea în Scriptură nu se numeşte alt-fel, de cât suflet saŭ Duh.

nicĭ sufletul animalelor (Fac 1, 20) D-ḑeŭ le-a creat numaĭ cu cuvîntul saŭ cu porunca Sa, pe cînd corpul omenesc El l'a făcut, de şi nemijlocit, totuşĭ maĭ mult printr'un act extern de cît intern, sufletul omenesc l'a facut alt-fel şi anume: nu numaĭ prin activitatea sa creatóre nemijlocită, dar maĭ mult prin tr'un act intern de cît extern, căcĭ ácésta arată scriitorul Facereĭ cînd ḑice, că D-ḑeŭ a suflat suflet în faţa omuluĭ. Negreşit, că acest mod de descriere este numaĭ o imagine, pe care dacă am înţelege-o senzual am cădea în antropomorfism [1]), dar pe de altă parte, ea nu se póte înţelege alt-fel, de cît numaĭ în senzul acela, că scriitorul Facereĭ printr'însa a voit să arate la facerea sufletuluĭ ca la o ast-fel de acţiune creatóre a luĭ D-ḑeŭ, care a fost cea maĭ apropiată de fiinţa Luĭ, saŭ cel puţin maĭ apropiată de cum aŭ fost actele creatóre, carĭ aŭ produs tote făpturile sensibile pămînteştĭ şi chĭar corpul omenesc. Apoĭ, după descrierea luĭ Moisi, pe cînd D-ḑeŭ a produs corpul omenesc şi sufletul animalelor din pămînt (Fac. 1, 21, 24), saŭ din elemente materiale, la crearea sufletuluĭ omenesc, El n'a împrumutat nimic din pămînt, ci a întrebuinţat numaĭ insuflarea Luĭ creatóre. Ácésta arată, că, după opiniunea scriitoruluĭ Facereĭ, sufletul omenesc, atît prin originea, cît şi după natura sa, este fiinţa cea maĭ alésă şi maĭ superióră în lume, nu fiinţă pămîntéscă, ci ceréscă, şi decĭ cu totul deosebită de corp, şi de tot ce e material [2]). De ácéstă idee des-

[1]). Veḑĭ Chrisost. in genes., homil. XIII, n. 1 et 2; Teodorit. Divin. decret. epist. c. 9.

[2]). Acestea nu contraḑic expresiunile de felul următórelor, carĭ se întâlnesc la Moisi, ca: «sufletul—în sânge», saŭ: «sângele—suflet» (Lev.

pre sufletul omenesc, ca partea cea mai alésă și mai înaltă în comparație cu corpul omenesc, e pătrunsă și tótă învățătura revelată despre om, de și mai des și mai clar se descrie în revelațiunea Nouluĭ Testament.

Dintre mărturiile Vechiuluĭ Testament mai întâĭ de tóte sînt vrednice de atențiune cuvintele Domnuluĭ, când El permite sataneĭ să se atingă cu muncă de carnea și ósele dreptuluĭ Iov (Iov 2, 5), adică a lovi cu bube rele corpul luĭ de la picióre până la cap (Iov 2, 7) și a ḑis: «ĭată ți-'l dau ție, numaĭ sufletul luĭ să-l ferești» (Iov 2, 6). Aci sufletul luĭ Iov se deosebește de corpul luĭ, ca ceva, de care nu trebuea și n'a putut să se atingă satana, ca ceva cu totul neatins și ferit, pe când corpul trebuea să fie lovit de bóle și de bube chiar până în adêncul óselor luĭ. Prin urmare sufletul după condițiunile existenței și după natură este fórte deosebit de corp.

Aceeași idee despre sufletul omenesc o exprimă și Eclesiastul când represintă ultima sórtă a omuluĭ pe pământ și ḑice: «și se va întórce țărâna în pământ cum a fost, ĭar sufletul se va întórce la D-ḑeŭ, Care l'a dat» (Ecl. 12, 7). Dacă sórta din urmă a sufletuluĭ omenesc este așa de deosebită de cea a trupuluĭ, că pe când el se întórce la D-ḑeŭ, corpul se întórce în pământ, apoĭ, se înțelege, că și după natura și con-

17, 11. Adoua lege 12, 23). A le înțelege în senzul identității sufletuluĭ cu corpul (după cum făceaŭ Marcioniții), este absurd; urmézâ decĭ a le înțelege așa, că Moisi, conform cu noțiunile evreilor presenta sângele numaĭ ca o condițiune a tuturor manifestărilor vitale ale sufletuluĭ, și ca óre-care locuință a luĭ, pentru care în numele luĭ D-ḑeŭ el vorbește: «carne cu sufletul eĭ, cu sângele eĭ nu mâncați. Eŭ voĭŭ cere sângele în care este viéța vóstră» (Fac. 9, 4, 5).

dițiunile existenții sale el este cu totul deosebit de corp, și deosebit așa, după cum e cerul de pământ. In ce se cuprinde acéstă deosebire, Eclesiastul nu arată, arată însă clar cauza, care constă în aceea, că sufletul l'a dat D-ḑeŭ iar corpul a fost luat din pământ [1]).

In cartea prooroculuĭ Isaia se arată și unele dintre particularitățile caracteristice, cu care sufletul se deosebește de corp, după menirea și posițiunea luĭ deosebită. Aci, împăratul Iezechia în rugăciunea către D-ḑeŭ, în vederea așteptăreĭ sfârșituluĭ săŭ apropiat, așa represintă acest sfârșit: «locașul meŭ se ia din loc și se mută de la mine ca un cort păstoresc; tăia-se-va viéța mea ca pânza țesătoruluĭ; tăia-mă-va din temelie; ziua și nóptea am așteptat ca tu să 'mĭ trimiți sfîrșitul» (Is. 31, 12). Prin urmare, atât după ideea luĭ Iezechia, cât și a prooroculuĭ Isaia, duhul personal al omuluĭ stă în ast-fel de raport cu trupul, în care stă locuitorul cu locuința sa vremelnică, saŭ țesătorul cu pânza sa, și decĭ sufletul e așa de deosebit după natură de corp, după cum e deosebit locuitorul de cortul ocupat, saŭ țesătorul de lucrarea sa.

Aceeași idee despre suflet o are și revelațiunea Noului Testament, exprimată încă maĭ clar și maĭ determinat. Cu ce claritate a învățat însuși Iisus Christos despre înalta prerogativă a sufletuluĭ omenesc comparativ cu tot ce este pământesc și sensibil, când a ḑis: *ce folos este omuluĭ de ar dobândi lumea tótă, iar sufletul săŭ își va pierde? saŭ ce va da*

[1]). Aceeași idee despre suflet o repetă Tovit, când, în rugăciunea sa către D-ḑeŭ, ḑice între altele: «Fă cu mine ce voeștĭ, poruncește să mi se ia sufletul meŭ, ca să mĕ slobozesc și să mĕ fac pământ.—Poruncește să mĕ slobozesc din greutatea acésta în locașul cel veciníc» (Tovit 3, 6. 7).

omul în schimb pentru sufletul său (Mat. 16, 26. Marc. 8, 35—37. Comp. Mat. 6, 25, 26)?! Numaĭ puțin limpede a învățat Christos și despre particularitatea deosebită a sufletuluĭ omenesc față cu corpul, când a trimis pe ucenicĭ la predică și le-a ḑis: *nu vă temeți de ceĭ ce ucid corpul, ĭar sufletul nu 'l pot ucide* (Mat. 10, 28. Luc. 12, 4). Dacă, după cuvîntul Mântuitoruluĭ, sufletul nu póte să fie ucis saŭ să móră, și rămâne întreg chĭar după ce se omóră saŭ móre corpul, apoĭ evident, că după natură el e departe de a fi ceea ce este corpul; că pe când corpul este supus morțiĭ și desfacerii, sufletul e nemuritor și nedestructibil, că pe când corpul trăește numaĭ prin legătura cu sufletul, sufletul din contră póte să existe și există și după desfacerea de dênsul, saŭ independent de legătura cu trupul. Acelașĭ lucru a mărturisit Christos și despre propriul sĕŭ suflet omenesc când, fiind cu trupul pe cruce, în minutul morțiĭ, adresându-se Tatăluĭ Sĕŭ, a ḑis: *Părinte în mânile Tale daŭ duhul Meŭ* (Luc. 23, 46). Cu ocasiunea oboseleĭ ucenicilor Sĕĭ în grădina Ghetsimani El a ḑis: *duhul este osîrduitor, ĭar trupul neputincĭos* (Marc. 14, 38), arătând prin acésta, că sufletul omenesc chĭar în timpul legăturiĭ sale cu trupul pe pământ, nu atârnă până la atâta de trup, în cât să nu póță trăi în el liber și independent, saŭ ca să nu 'și póță păzi vigórea și puterea sa, cu tótă neputința corpuluĭ.

După *Apostolul Iacov, corpul fără suflet este mort* (Iac. 2, 26), adică, corpul singur prin sine n'are viéță, și nu póte trăi, dacă trăește însă, trăește numaĭ mulțămită legăturiĭ sale cu sufletul, care îl însuflețește

cu viéța Sa. Prin urmare, singur sufletul este purtătorul vieței în om, într'însul este singurul și principalul isvor și puterea ei cârmuitóre.

După *Apostolul Pavel*, corpul nu este de cât camera pământéscă (2 Cor. 5, 1), în care trăește până la un timp spiritul omului, ca stăpânul în casă (1 Cor. 2, 11). In adevěr, el este atât de strâns unit cu sufletul care se află într'însul, că ori-ce face spiritul,— prea-mărește el pe D-ḑeŭ (1 Cor. 6, 20) saŭ se aséměnă cu locașul Sf. Duh (1 Cor. 6, 19), saŭ în genere face binele și rĕul (2 Cor. 5, 10), nu face alt-fel, de cât în unire cu trupul, dar cu tóte acestea tot-de-una și în tóte ocasiunile lucrătorul conștient, pricinuitor și ocârmuitor nu se arată corpul, ci singur spiritul, tot-de-una însoțit și ajutat de corp (2 Cor. 5, 10). Spiritul omenesc nu este legat cu corpul într'atât și nu depinde de dînsul așa, că să nu pótă trăi și lucra de loc fără ajutorul lui. El póte lucra în contra înclinărilor corpului, dacă ele 'i împedecă înclinările lui (Gal. 5, 17); spiritul póte în óre-care privință chiar să se despartă de corp, ajungênd la așa stare, că e greŭ de spus, de e în corp saŭ în afară de corp (2 Cor. 12, 2). El în fine, și după desfacerea complectă de corpul muritor póte să existe și să'și păstreze conștiința de sine și existența personală, pentru care apostolul și strigă: *cine mĕ va isbăvi de trupul morții acesteea* (Rom. 7, 24)? *că mie a muri este câștig.... dorință avênd a mĕ sloboḑi și împreună cu Christos a fi* (Filip. 1, 21—23).

Atât e de deosebit și înalt spiritul omenesc, în comparație cu corpul, după învĕțătura revelațiunii N. Tes-

tament! Dar tot aci, și anume, în învățătura Ap. Pavel, noi întâlnim o nedumerire, care cere a fi deslegată. După cum am vĕdut, pretutindene în Scriptură, orĭ și unde se prescrie omuluĭ principiul spiritual în opoziție cu trupul, el tot-de-una se denotă saŭ cu numirea de suflet saŭ de spirit. Insuși Ap. Pavel, dorind a arătă natura spirituală în om, față cu cea corporală, o numește când suflet, când spirit (1 Cor. 6, 20; 5, 3—5; 7, 3, 4). Tot la același apostol sînt și două locurĭ în carĭ de o potrivă cu sufletul omenesc se amintește încă despre spirit, de unde natural póte să iasă întrebarea: n'a admis óre apostolul în natura omenéscă afară de suflet încă și spiritul, ca o parte deosebită alcătuitóre a acesteĭ naturĭ, saŭ ceea ce e tot una, n'a admis óre afară de spirit, care formézĕ partea paralelă cu corpul omenesc încă și sufletul, ca parte deosebită, integrantă? Primul dintre locurile arătate se găsește în epistola către Evreĭ și se citește așa: *viŭ este cuvîntul luĭ D-ḑeŭ și lucrător, și maĭ ascuțit de cât tótă sabia ascuțită de amêndouĕ părțile, și străbate până la despărțirea sufletuluĭ, și a duhuluĭ și a mădulărilor și a măduveĭ, și judecător cugetelor și gândurilor inimiĭ* (Evr. 4, 12). Cel-l-alt loc se află în epistola către Tesaloniceni și se citește așa: *și întru tot întreg duhul vostru și sufletul, și trupul fără de prihană întru venirea Domnuluĭ nostru Iisus Christos să se păzéscă* (1 Tesalon. 5, 23). Dar în primul caz, cum nu e greŭ de vĕdut, apostolul sub duhul, pus lângă suflet, nu înțelege ceva cu totul alta saŭ paralel stătător cu sufletul, ci tot același suflet, în partea cea maĭ ascunsă saŭ maĭ lăuntrică, până

la care ajunge cuvîntul luĭ D-ḑeŭ. Acésta se confirmă şi prin aceea, că tot aci relaţiunile între duh şi suflet, în carĭ lucréză cuvîntul luĭ D-ḑeŭ, se aséměnă cu raportul dintre membre şi crierĭ ĭar aceştĭ din urmă se rapórtă la cele întâĭ nu ca ceva deosebit saŭ din afară, ci intern, decĭ se rapórtă ca conţinětorul către conţinut. Apoĭ Apostolul prin cugetarea sa despre străbaterea cuvîntuluĭ luĭ D-ḑeŭ până la despărţirea duhuluĭ şi a sufletuluĭ, judecă sentimentele şi cugetările inimiĭ, ĭar sentimentele şi cugetările inimiĭ el le atribue sufletuluĭ (de ex. 1 Cor. 6, 20; Efes. 6, 6; Colos. 3, 23; Evr. 10, 39). De aceea trebue a crede că şi în alt loc (1 Tesal. 5, 23), unde alăturea cu sufletul se pomeneşte şi despre spirit, sub spirit Apostolul înţelege nu o parte alcătuitóre a naturiĭ omeneştĭ, deosebită de suflet, ci ceva, care de şi 'şĭ are caracterul sĕŭ distinctiv, totuşĭ e legat de suflet în mod inseparabil. Ce înţelege decĭ aci Apostolul? Pentru a pătrunde în ideea luĭ, e necesar după cât ni se pare, să întórcem atenţiunea la faptul, că Apostolul dorind să se păstreze duhul desĕvîrşit până la venirea luĭ Christos, împreună cu sufletul şi cu corpul neîntinat, a avut în vedere nu pe toţĭ ómeniĭ în genere, ci numaĭ pe creştinĭ saŭ credincĭoşĭ. Decĭ credincĭoşiĭ, după învĕţătura luĭ, faţă cu necredincĭoşiĭ, saŭ ceĭ carĭ trăesc în afară de credinţa luĭ Christos sînt tot una cu spiritualul faţă de ómeniĭ trupeştĭ, căcĭ, pe când aceştĭ din urmă, rĕmânênd sub robia trupuluĭ, cugetă şi trăesc numaĭ trupeşte, ceĭ dintâĭ, din contra, murind pentru corp şi renăscêndu-se cu duhul pentru altă viĕţă harică, cugetă, trăesc şi lucréză în totul nu după trup, ci după spi-

rit (1 Cor. 2, 14; Rom. 8, 5; 1 Cor. 3, 3; Rom. 8, 1—9; 1 Cor. 2, 13—15; 3, 1; 14, 1; Gal. 6, 1; Rom. 7. 6). Punênd decĭ deosebirea esențială a creștinilor de necreștinĭ în spiritualitatea lor, Apostolul a presupus într'înșiĭ și presența óre-cărui spirit, care derige tótă viéța lor după caracterul acestuĭ spirit și care le comunică sigiliul spiritualității sale, spirit propriŭ numaĭ creștinilor. Insă acest spirit propriŭ fie-cărui creștin, după ideea apostolului, nu este alt ceva saŭ care stă paralel cu sufletul luĭ, ci este acelașĭ suflet, care după reînoirea harică a început să trăĭască cu Christos o viéță nouă spiritualo-harică (Rom. 6, 4; 7, 6).

E drept că la Apostol omul spiritual tot-de-una se contrapune omuluĭ sufletesc saŭ trupesc, dar se contrapune nu după însașĭ natura sa, ci după starea deosebită spiritualo-morală a acesteĭ naturĭ. Omul sufletesc, după Apostol nu e incapabil de viéța spirituală, ci ea, din causa complecteĭ robirĭ a spiritului de corp se găsește într'o stare de mortificare și de perfectă inacțiune. Omul spiritual nu e fără suflet, care e legat de trup, dar sufletul în el, fiind liber de trup, lasă să pătrundă și să progreseze într'însul viéța spirituală, și ast-fel dicênd trece în întregime în acéstă viéță (Rom. 8, 13). De aceea omul sufletesc prin renașterea spirituală póte să devină om spiritual (Rom. 7, 5 6), precum și din contra omul spiritual prin desprețuirea vieței sale spirituale póte să se cobóre la trépta omuluĭ trupesc saŭ sufletesc (Gal. 3, 3), pentru care, a și exprimat Ap. Pavel creștinilor tesaloniceni dorința sa sinceră, ca eĭ să păstreze în întregime împreună cu sufletul și corpul până la venirea luĭ Christos și să nu

schimbe saŭ să pĭardă duhul lor (1 Tesal. 5, 22). Unĭĭ dintre scriitorĭĭ vechĭ [1]) sub spirit aŭ înțeles aci duhul haruluĭ luĭ Christos, care locuește în sufletul celuĭ credincĭos, ceea ce se póte confirma prin învĕțătura maĭ dinainte a Apostoluluĭ de a nu se stinge Duhul (Idem. vers. 19), adică harul Duhuluĭ Sfînt. Acéstă explicațiune nu exclude explicațiunea nóstră. Decĭ a înțelege într'un senz saŭ altul locul pe care l'am citat e slobod căcĭ, nu se slăbește de loc învĕțătura revelată, nicĭ învĕțătura Ap. Pavel despre alcătuirea naturiĭ omenești din douĕ părțĭ, saŭ, despre existența în om, afară de corp, nu a douĕ, ci numaĭ a unuĭ principiŭ spiritual, distinct de corp și numit suflet saŭ spirit.

§ 34.

Invĕțătura părinților și învĕțătorilor vechĭ aĭ Bisericeĭ.

Așa aŭ învĕțat despre originea deosebită a sufletuluĭ omenesc precum și despre superioritatea luĭ față cu corpul și toți părinții și învĕțătorĭĭ vechĭ aĭ bisericiĭ, carĭĭ, urmând strict ideilor Scripturiĭ, numaĭ explicaŭ, și desvăleaŭ maĭ amănunțit, saŭ, pe cât cerea trebuința, justificaŭ, apăraŭ învĕțătura creștină în vederea diferitelor opiniunĭ contrare și falșe despre suflet.

După *Iustin*, de ex., pe când corpul omenesc 'și are natura sa din materie pământéscă, ĭar nu de la D-ḑeŭ, sufletul din contra este de la D-ḑeŭ și este suflarea D-ḑeiriĭ și de aceea se și deosebește de corp, după cum ce este al sĕŭ și înrudit luĭ D-ḑeŭ se deosebește de

[1]). De ex. Ghenadie al Masalieĭ. Veḑĭ De dogm. eccles. c. 20.

IOSIF BUTUC

ceea ce e departe și strein de natura Lui [1]). De aceea de și corpul, e atât de strîns unit cu sufletul, că sufletul numaĭ în unire cu dînsul póte să formeze omul complect, ĭar fără dînsul nu póte [2]), totuși în raport cu sufletul, corpul nu este de cât locuința în raport cu locuitorul [3]), de la care depinde a da un caracter saŭ altul locuinței sale, dar asupra căruĭ, acéstă din urmă, nu póte să aĭbă asemenea influență [4]).

După *Atenagor*, sufletul nu este trup saŭ sînge, ca corpul, ci este curat duh [5]), pentru care de și se găsește într'o legătură neîntreruptă cu corpul, dar se manifestă prin așa fel de acțiuni și însușiri, carĭ esențialmente îl deosibesc de corp.« Pe când corpul, conform cu natura sa, tinde ca să priméscă schimbările destinate luĭ, sufletuluĭ din contră îĭ este propriu a cârmui înclinațiunile corporale și tot ce se produce, a determina și a măsura tot-de-una cu semnele și măsurile trebuincióse» [6]).

Acest raport al sufletuluĭ nematerial și spiritual [7]) către corpul sensual și material îl închipuește încă și maĭ caracteristic *st. Irineŭ*, asemănând corpul cu instrumentul artistuluĭ, ĭar sufletul—cu artistul, care singur își face instrumentul trebuincios pentru acțiunea sa, și care, de și folosindu-se de el, se găsește într'o dependență óre care de dênsul, totuși nicĭ o dată și nimic nu pierde din ființa sa proprie. pururea rămâ-

[1]). De resurect. n. 8. Dialog. cum Tryph n. 40.
[2]). Ibidem.
[3]). Ibid. n. 10.
[4]). Dialog cum Tryph. n. 14.
[5]). Legat. pro Christ. n. 27.
[6]). De resurect. mort. n. 12 et. 15.
[7]). Contr. haeres. lib. V. c 7. n. 1.

nênd ceea ce este prin natura sa, adică deosebit de instrumentul întrebuințat. «Corpul, ḑice el, ca cel ce primește de la noĭ suflare, viéță și creștere, nu e mai puternic de cât sufletul, ci sufletul stăpânește și cârmuește corpul. El, negreșit, se întârzie în iuțéla sa, întru cât corpul se amestecă în mișcarea luĭ, dar nu 'șĭ perde știința. Căcĭ corpul este asemenea instrumentuluĭ, ĭar sufletul ocupă locul artistuluĭ. După cum artistul singur de sine îșĭ crează iute ideea opereĭ, dar o ezecută maĭ încet cu instrumentul, din causa nemișcăreĭ materialuluĭ, și iuțimea mințiĭ luĭ, legată de încetinéla instrumentuluĭ, produce acțiunĭ moderate, tot așa și sufletul, fiind unit cu corpul, într'o măsură óre care se întârzie, din cauză că iuțéla sufletuluĭ se légă cu încetinéla corpuluĭ, dar nu perde cu totul puterile sale, și comunicând viéță corpuluĭ, sufletul nu încetéză a trăi. Tot ast-fel comunică el corpuluĭ și cele-l-alte, dar nu pĭerde știința despre acésta, nicĭ amintirea lucrurilor vĕḑute de el» [1]).

Aceeașĭ idee despre dependența sufletuluĭ de corp o repetă și *Tertulian* afirmând, că de și sufletul în urma legăturiĭ sale cu corpul, nu alt-fel póte lucra în afară, de cât numaĭ cu ajutorul corpuluĭ totușĭ, nu depinde într'atât de corp, ca fără dînsul să nu pótă cugeta, simți și dori [2]), și spre a confirma acésta între altele se referă la acea împrejurare, că sufletul în timpul somnuluĭ, de și se pare că se desface de corp și nu 'l stăpânește, totușĭ nu se găsește în stare de neacțiune, ci din contră necontenit lucréză, cugetă,

[1]). Contr. haeres. lib. II. c. 33. n 4.
[2]). De resurect. carn. n. 17.

călătoreşte pe pământ şi pe mare, se bucură saŭ se întristéză, face deosebïre între ceea ce e permis şi nepermis etc. [1]).

Origen întórce o deosebită atenţiune asupra raţiunii şi libertăţii, ca însuşirï şi facultăţi ale sufletuluï omenesc, carï nu cuprind în sine nimic material şi carï decï, exclud orï ce idee despre materialitatea sufletuluï, ca idee absurdă. «Dacă sînt unïi, zice Origen, carï gândesc, că însăşi mintea saŭ sufletul este corp, eŭ ï-aşï întreba, în ce chip mintea ar putea să reproducă în sine noţiunï şi judecăţi despre atâtea şi atât de grele şi de înalte obïecte? De unde ar fi luat el puterea memorieï şi contemplarea lucrurilor nevĕḑute? De unde s'ar fi arătat în corp facultatea de a înţelege cele nemateriale? In ce chip natura corporală ar fi putut să ajungă până la teoria artelor, saŭ până la causa lucrurilor? Nu cum va óre el ar fi putut să ştie şi să înţelégă chïar adevĕrurile divine, carï evident sînt necorporale»? [2]).

Oprindu-se apoï la libertatea sufletuluï omenesc, Origen cu o deosebită putere explică acel fapt psihic fórte important, că sufletul nu se supune orbeşte la orï ce fel de mişcărï saŭ impulsiunï corporale, ci póte întru cât voeşte, să le urmeze şi să nu le urmeze, şi chïar să intre în luptă cu dînsele, ca cu ceva inimic şi strein sieşï, să capete victoria asupra lor [3]), ceea ce dovedeşte, că sufletul nu este aceea ce este corpul, ci din contră este fiinţă nevĕḑută şi necorporală cu o

[1]). De anima c. 43.
[2]). De princip. Lib. I. c. 1. n. 7.
[3]). De princip. lib. III. c. 1 n. 2 et. 3; c. 4. n. 2--4.

substanță, care întrece orĭ ce natură corporală (κρείττονα πάσης σωματικῆς οὔσεως) [1]).

Pe baza unor asemenea însușirĭ ale sufletuluĭ omenesc *Lactanțiu* justifică și apără nematerialitatea luĭ, în vederea părerilor materialiste. Motivat de diferite opiniunĭ falșe despre suflet, adică: că el este saŭ sînge, saŭ foc, saŭ aer (ἄνεμος), saŭ parte esențială a corpuluĭ el arată, că sufletul este un principiu de sine mișcător și simțitor, că el e nevĕdut, nepipăit, și necuprins, și e de ajuns a ști acésta spre a nu confunda sufletul cu corpul în totul deosebit după proprietățile sale, după cum noĭ nu amestecăm vinul cu vasul, saŭ lumina foculuĭ cu sfeșnicul în care arde, saŭ locuitorul cu locuința în care trăește. In adevĕr, după Lactanțiu, noĭ, din cauză că sufletul e nevĕdut, nu putem spune în ce anume constă ființa luĭ, dar cu tot dreptul putem să afirmăm, că natura luĭ e nematerială, după cum, neștiind din ce e format cerul, noĭ cu îndrăsnélă putem să afirmăm, că el nu e format din bronz saŭ sticlă, saŭ din ghiață. La obiecțiunile luĭ *Lucrețiu*, că sufletul împreună cu corpul, ca parte nedespărțită, se naște, se supune în desvoltarea sa la diferite schimbărĭ și chĭar în anumite cazurĭ (ca de ex. în timpul unor bóle saŭ neputințe bĕtrânești) la ast-fel de deranjărĭ ca pierderea minții și a memorieĭ, Lactanțiu rĕspunde: dacă sufletul se arată în corp o dată cu formarea luĭ în sînul mameĭ, apoĭ nu însémnă încă că el provine întocmaĭ așa ca și corpul, și că

[1]). Contr. Cels. lib. VI. n. 71. Origen apoĭ, afirmă spiritualitatea sufletuluĭ și prin aceea că omul este chipul luĭ D-dĕu, ĭar ca chip al celuĭ maĭ curat și nematerial Duh póte fi numaĭ ceea ce e spiritual, ĭar nu ce e material (In genes. homil. 1. n. 13. Contr. Cels. lib. VI n. 64 et. 65).

1. Scriitor latin, supra numit: Cicero creștin, mort în 325
2. Poet latin, născut la Roma, materialist (Natura lucrurilor) (95-51

este de aceeaşĭ natură cu dînsul. Pe când corpul, creat la început din pămînt, provine din corpul pămîntesc şi este după natura sa pămîntesc, sufletul creat la început de D-ḑeŭ, provine de la Insuşĭ D-ḑeŭ, şi natura luĭ nu e pămîntéscă, ci ceréscă. Dacă, sufletul se manifestă maĭ deplin şi maĭ vĕḑut, maĭ slab şi maĭ întunecat după o stare saŭ alta, înfloritóre şi normală saŭ decăzută şi nenormală a corpuluĭ, apoĭ acésta vorbeşte numaĭ despre schimbăcĭunea saŭ vicisitudinea aceluĭ instrument pămîntesc, prin care sufletuluĭ îĭ este dat să se manifeste în timpul vieţiĭ sale pămînteştĭ. Sufletul în sine, chĭar şi în condiţiunile cele maĭ nefavorabile şi nenormale ale organismuluĭ trupesc rĕmâne acelaşĭ şi neschimbat în fundamentul sĕŭ, păstrându-şĭ deplina posibilitate de a se manifesta în întregime după trecerea acestor condiţiunĭ exterióre. Apoĭ, de la dînsul depinde mult, ca prin înţelepcĭunea sa, să înlăture aceste condiţiunĭ, ĭar odată cu acésta să'şĭ păstreze raţiunea deplin sănătósă şi memoria până în timpul despărţirĭĭ de corp. Motivat de părerea luĭ *Aristoxen*, că sufletul nu e în corp şi că aşa numitul suflet nu este alt-ceva, de cât puterea de a simţi, care depinde de tăria corpuluĭ şi dispositiunea organelor, după cum armonia depinde de strune şi de făptura instrumentuluĭ musical, Lactanţiŭ observă, că o ast-fel de absurditate a putut s'o afirme acest filosof, dór numaĭ pentru-că avênd ochiĭ sensibilĭ pătrunzătorĭ, a fost orb cu ochiĭ minţiĭ, şi tocmaĭ aceştĭ din urmă ochĭ daŭ fie-căruĭa a şti clar, că de şi fiinţa sufletuluĭ în sine e nevĕḑută, dar puterea luĭ ne sileşte a o simţi [1]).

[1]). Instit. lib. VII. c. 13. De opifie. Dei. c. 16. De beat. vit. c. 12 et 13.

Dar mai clar și mai exact de cât ori-care altul, determină trăsătura caracteristică a sufletului față cu corpul *sf. Atanasie,* refutând cu putere vechea părere materialistă despre suflet, ca armonie saŭ resultat al organisației corpului omenesc. «Ori-cine, care este amic al adevĕrului, ḑice el, trebue să recunóscă, că mintea omenéscă nu e tot una cu simțurile corporale, pentru-că ea, se arată ca judecător al simțurilor, și dacă simțurile sînt preocupate de ceva, mintea judecă acésta, arătând simțurilor la ceva mai bun. Lucrul ochiului este numai de a vedea, al urechilor—de a auḑi, al gurii—de a mânca, al nărilor—de a primi mirosul, al mânilor—de a pipăi, dar a raționa ceea ce trebue să se vadă și să se audă, ce trebue să se pipăe, ce trebue să se guste și să se mirósă,—acésta nu e lucrarea simțurilor, ci judecă sufletul și mintea lui. Mâna póte negrești, să apuce și sabia, gura póte să mănânce și otravă, dar ele nu știŭ, că acestea sînt periculóse dacă nu se va pronunța despre acésta judecata minții. Pentru a vedea acésta în aseměnare, se póte lua o liră bine acordată și un musicant priceput, care o are în mână. Fie-care strună în liră are sunetul sĕŭ, când gros, când subțire, când de mijloc, când pătrunḑĕtor, când un altul óre-care. Dar a judeca despre armonia lor și a determina bunul lor acord nimeni nu póte afară numai de cel cunoscĕtor (în ale armoniei), pentru-că într'însele numai atunci se exprimă armonie și ordinea armonică, când cel ce ține lira în mână o lovește peste strune și cu mĕsură se atinge de fiecare dintr'însele. Același lucru se întîmplă și cu simțurile, acordate în corp ca liră, când le conduce o ra-

țiune pricepută, căci atunci sufletul examinéză și știe ceea ce produce» [1]). Observând, că ast-fel de însușire a sufletului servește ca un semn clar al distincțiunii lui de corp, Atanasie arată apoi următórele fenomene psihice fórte însemnate, cari mărturisesc despre deosebirea lui de corp. «Pe când omul, ḑice el, adese-ori stă cu corpul pe pământ,—cu mintea cugetă despre cele cerești și le contempléză. Adese-ori când corpul lui se găsește în stare de neacțiune saŭ somn, el în interiorul sĕŭ se află în mișcare și contempléză ceea ce este afară de dînsul, se mută și trece din țară în țară, se întâlnește cu cunoscuții sĕi, și nu arare-ori prin acésta știe mai dinainte ceea ce trebue să se întîmple cu dînsul a doua ḑi... Corpul după natură e muritor, de ce decî omul judecă despre nemurire, și nu arare-ori din iubire către virtute singur își aduce mórtea asupra'și? Corpul de asemenea e vremelnic, pentru ce decî omul se represintă pe sine vecînic și, tinḑênd către acésta, desprețuește aceea ce e sub picîórele sale? Corpul singur de sine nu cugetă nimic de așa fel. De aceea e necesar să fie alt-ceva care cugetă despre aceea ce e contrar și nenatural corpului... Ochiului îi este propriŭ să vadă și urechii să audă, pentru ce decî acestea se abțin de la una și primesc alta? Cine reține ochiul de la vedere, saŭ cine închide urechea pentru auz, capabilă după natură a auḑi? Saŭ cine nu arare-ori, de la înclinarea naturală, reține gustul, destinat de natură pentru gustare? Cine oprește mâna de a se atinge de alt-ceva, ea fiind menită de natură pentru lucru? Și mirosul dat pentru simțirea

[1]). Contr. gent. n. 31.

mirosului, cine îl oprește de la primirea acestui din urmă? Cine produce tóte aceste acte, contrare cerințelor naturale ale corpului? Saŭ pentru ce corpul, oprindu-se de la cele cerute de natură se înclină la sfatul altuia, și se înfrânéză la semnul acestuia? Tóte acestea nu arată la alt-ceva, de cât numaĭ la suflet, care stăpânește corpul. Corpul nu singur de sine se împinge la acțiune, ci se împinge și se aduce în mișcare prin altul, după cum și calul nu se conduce singur pe sine, ci de cel ce-l conduce» [1]).

Vechea idee exprimată așa de simplu de sf. Atanasie, despre suflet, ca principiŭ, care conduce cu înțelepcĭune corpul, și decĭ cu totul distinct de dînsul, continuă a se exprima și de părinții și învĕțătorii posteriorĭ aĭ bisericiĭ, de și cele maĭ de multe orĭ în trécăt, într'o formă ascunsă și strînsă. După *Ciril al Ierusalimului,* de ex. corpul în raport cu sufletul liber rațional și activ este, numaĭ «instrumentul saŭ haĭna și podóbă luĭ [2]).

După *Vasilie cel Mare*, sufletul este puterea minunat legată cu corpul de Artistul divin; sufletul împrăștiindu-se în corp, aduce tóte membrele luĭ, chĭar și pe cele maĭ depărtate în deplin acord și unitate, le comunică viéța sa [3]), corpul însă în raport cu sufletul nu este alt-ceva, de cât numaĭ salașul [4]), saŭ carul, dat luĭ de Creatorul pentru trecerea carierei pămêntești [5]). *Grigorie al Nisei* [6]), *Isidor Pelusiotul* [7]) și

[1]). Orat. contr. gent. n. 31 et 32.
[2]). Orat. cathech. n. 23.
[3]). Homil. 3 in Verb: attende sibi. n. 7.
[4]). Ibid. n. 8.
[5]). Homil. 21. Quod rebus mundanis adhaerendum non sit. n. 5.
[6]). De anima. Patr. curs. compl. graec. T. 45. col. 193.
[7]). Lib. IV. epist. 125. Patr. curs. compl. graec. T. 78 col. 1197.

1. Luptat contra Arienilor, a asistat la concilul de Antiohia și Constantinopol (332-400)
2. Născut în Cartagena, episcop de Sevila (570-636)

fericitul *Teodorit* [1]) vorbind despre vechea opiniune, cum că sufletul este numaĭ armonie saŭ resultatul buneĭ organisăriĭ şi buneĭ stăriĭ a corpuluĭ şi găsind-o absurdă ca şi Atanasie, repetă ca nedubiósă acea posiţiune, că sufletul se rapórtă către corp, ca musicantul ce cântă—către liră pe care cântă [2]).

Cu o ast-fel de privire la sufletul omenesc s'a stabilit destul de bine distincţiunea luĭ esenţială de corp, putêndu-se deslega uşor acele nedumeririĭ pe cariĭ de ordinar le ridicaŭ partisaniĭ materialismuluĭ, pe baza stărilor nenormale de ex. în timpul beţieĭ, a leşinuluĭ, ataculuĭ de apoplexie, a nebunieĭ etc. Iată de ex. cum explica *Isidor Pelusiotul* acea stare, în care se află sufletul când omul e în stare de beţie saŭ alt-fel de stăriĭ nenormale ale corpuluĭ. El, se aséměnă în acest timp cu cârmaciul, ajuns de valul mării saŭ aprópe de a se îneca, care se pórtă acolo unde îl duce valul. Acésta însă nu ne arată că sufletul e muritor, ci numaĭ că se pun pĭedicĭ pentru activitatea luĭ. De aceea şi cel maĭ bun musicant nu e în stare să cânte un cântec armonic, dacă lira va fi stricată, saŭ dacă el singur ar cădea în mare [3]). In tocmaĭ aşa explică fenomenile psihice arătate maĭ sus şi Teodorit. Indreptân lu-şĭ cuvîntarea contra acelor doctoriĭ vechĭ, cariĭ pe bază, că în unele bóle mintea sufere, şi e pusă în neacţiune şi cariĭ deduceaŭ de aicĭ identitatea sufletuluĭ

[1]). Epitom divin. decret. c. 9 De homin.

[2]). Tot acéstă idee despre suflet a avut-o în vedere şi învĕţătoriĭ vechĭ, când afirmaŭ, că el este cauza raţională, creată pentru conducerea corpuluĭ (ca de ex. *Augustin*: De quantit. anim. c. 13. n. 22, şi *Grigorie cel Mare*. In Iezechiel lib. II. homil. 5. n. 9), saŭ că el e o substanţă de sine mişcătóre, pe când corpul se mişcă prin suflet (de ex. *Maxim Mărtur.* Opuscul. de anima Patr. curs. compl. graec. T. 91. col. 356).

[3]). Lib. IV. epist. 125. Patr. curs. compl. graec. T. 78. col. 1204,

1). Istoric și scriitor grec eclesiastic, născut în Antiohia 387-458

cu corpul, Teodorit ḑice următórele: «dar eĭ trebueaŭ să cugete, că cel ce cântă la liră, dacă lira nu e bine acordată, nu-şĭ va arăta cu dînsa arta sa. Pentru-că, dacă strunele sînt prea întinse saŭ prea slăbite, atunci ele împiedecă armonia în sunete, iar dacă unile dintre dînsele sînt rupte, atunci musicantul maĭ mult încă e pus în neactivitate. Aceeaşĭ trebue să se observe şi despre flaut saŭ alte instrumente. Aşa. luntrea care nu e încheĭată bine saŭ care nu e bine făcută, preface în nimic arta cârmaciuluĭ. Caiĭ, loviţĭ la picĭóre şi moĭ după natură, saŭ căruţa stricată, tot ast-fel ĭaŭ îndămânarea şi mergerea călăreţuluĭ. Aşa, negreşit şi sufletuluĭ unele bóle corporale nu-ĭ permit să'şĭ arate activitatea sa raţională. Dacă limba este atacată de bólă, se îngreuézĕ cuvîntul, dacă se atacă ochiĭ, încetézĕ de a se manifesta într'înşiĭ activitatea puteriĭ de a vedea, şi dacă bóla se atinge de crier, atunci el umplêndu-se de sucurĭ vătămătóre, nu maĭ e în stare să priiméscă în sine activitatea sufletéscă, aseménându-se celuĭ ce se înnécă în apă, şi fără folos mişcă mânile, picĭórele şi cele-l-alte membre. Şi aşa, închee Teodorit, bunăstarea corpuluĭ nu formézĕ fiinţa sufletuluĭ, dar corpul fiind în bună-stare, fiinţa sufletuluĭ îşĭ manifestă înţelepcĭunea sa» [1]).

In timp ce părinţiĭ şi învĕţătoriĭ vechĭ aĭ bisericiĭ se opreaŭ cu deosebire asupra explicăriĭ conştiinţeĭ şi activităţeĭ de sine a sufletuluĭ, ca însuşiriĭ, carĭ, cu deosebire, îl disting de corp [2]), odată cu acésta eĭ arătaŭ

[1]). Epitom. divin. decret. c. 9. De homin.

[2]). Ilariŭ (Tract. in 129 psalm. n. 6). Vasilie cel Mare (In Isaiam. c. 1. n. 18). Grigorie de Naz. (Orat. 7. n. 23). Grigorie cel Mare (In Ezechiel lib. II homil. 5. n. 9).

și alte însușirĭ ale luĭ, carĭ îl deosebeaŭ cu totul de corp [1]), și anume invisibilitatea, nepipăirea, lipsa luĭ de formă, nesupunerea la mărginire saŭ mĕsurare, cărora e supus corpul [2]).

Trebue în fine de observat, că unĭĭ dintre părinții și învĕțătoriĭ vechĭ aĭ bisericiĭ, însușind sufletuluĭ omenesc spiritualitatea, în același timp îĭ prescriŭ óre-care materialitate. Dar acésta aŭ făcut-o eĭ în aceleași scopurĭ, în carĭ și îngerilor le atribuĭaŭ óre-care materialitate, căcĭ judecaŭ spiritualitatea lor în comparație cu cea a luĭ D-dĕŭ, față de Care totul, chĭar ființele spirituale, trebue să se pară materiale [3]).

§ 35.

Observațiune despre învĕțătura vechilor învĕțătorĭ și scriitorĭ creștinĭ despre existență în natura omenéscă afară de suflet și a spiritului.

In vechea învĕțătură a părinților despre suflet se observă încă particularitatea, că unĭĭ dintre eĭ, maĭ ales din primele secule, deosebesc în om afară de suflet și spiritul, ca ceva deosebit de dînsul. Așa de ex. *sf. Iustin* învață, că «corpul este locuința sufletuluĭ, ĭar su-

[1]). Grigorie al Nisei (Orat. cathech. c. 8), Augustin (De quantit. animae c. 1. n. 2), Teodorit (Epitom. divin. decret. c. 9), Maxim Mărtur. (Opuscul. de anima Patr. curs. compl graec. T. 91. col. 358 et 427). Damaschin (De fid. orthod. lib. II. c. 12).

[2]). Vasilie cel Mare (Homil 3 in verb attende sibi, n. 7), Grigorie de Naz (Orat. 45. n. 7; orat. 38. n. 11), Grigor. al Nis. (De anima. Patr. curs. compl. graec. T. 45 col. 218), Augustin (De morib. eccles. catholic. lib. 1. c. 12. n. 20), Maxim Mărtur. (Opuscul de anim. Patr. curs. compl. graec. T. 91. col. 426).

[3]). Ambrosie de ex. (De Abraah. lib. II. c. 8), Grigorie cel Mare (Moral. lib. II. c. 3), Damaschin (De fid. Orthod. lib. II. c. 3). Tertulian prescrie sufletuluĭ și corp, dar în sensul, în care îl atribue și luĭ D-dĕŭ, înțelegênd sub corp, ceea prin care există lucrurile, de orĭ-ce gen ar fi ele (Contr. Prax. c. 7. contr Hermog. c. 35. De carn. Christ. c. 11).

fletul locuința spiritului și că acești trei se păstréză în acei, cari aŭ nădejde și credință sinceră în D-ḍeŭ» [1]). După *Tatian* de și omul în stare naturală saŭ căḍută constă numaĭ din suflet și corp, dar până la căḍere, afară de acestea, avea încă spirit, care i se redă prin rescumpărare [2]). După *Irineŭ*, omul numaĭ cu suflet și corp nu este încă om deplin și desévîrșit «omul desévîrșit constă din treĭ—corp, suflet și spirit, dintre cari unul, adică spiritul mântueşte și forméză, altul, adică corpul, se uneşte și se forméză, ĭar cel din mijloc, adică sufletul, când urméză spiritului se înalță printr'însul, ĭar când satisface trupul, cade în poftele pămênteşti» [3]). *Tertulian*, într'un loc, de asemenea prescrie omuluĭ afară de corp și suflet și spirit [4]), ĭar *Climent al Alexandrieĭ*, făcênd acelaș lucru, presupune așa fel de deosebiri între suflet și spirit, cari sînt între principiul fisic saŭ vital și principiul vieții spiritualoraționale [5]).

De și învățătoriĭ și părinții creștinĭ amintiți atribuĭaŭ omuluĭ afară de corp și suflet încă și spirit, totuș nu se póte spune, că eĭ l'ar fi socotit după natură ca ființă compusă din treĭ părți, saŭ că eĭ s'ar fi uĭtat la spirit, pe care îl atribue, ca la o parte integrantă a naturiĭ omenești, paralelă sufletuluĭ și corpuluĭ. Așa, Iustin, pe când într'un loc vorbește, că corpul este locuința sufletuluĭ, ĭar sufletul—locuința spiritului, în alt loc la întrebarea: ce este omul, réspunde: «el este o

[1]). De resurect. n. 10.
[2]). Orat. contr. graec. n. 12 et 13.
[3]). Contr. haeres. lib. V. c. 9. n. 1; c. 6. n. 1.
[4]). Advers. Marcian. V. c. 15.
[5]). Strom. VII. c. 12.

ființă animalo-rațională, compusă din suflet și corp» [1]). De aceea, trebue a crede că Iustin în primul caz sub spirit a înțeles saŭ spiritul haric al luĭ D-ḑeŭ, care se comunică credincĭoșilor, saŭ partea cea maĭ înaltă saŭ o putere presupusă de el chĭar în suflet, și pe care a numit-o ochĭul mințiĭ [2]). Ucenicul luĭ Iustin, *Tatian*, arată dea-dreptul, că sub spirit, prin care, după părerea luĭ, primul om a fost om adevĕrat și complect, ĭar prin cădere l'a perdut și decĭ a încetat de a fi ca atare, el a înțeles nu alt-ceva, «de cât duhul divin», care se întórce din noŭ în ómenĭ după rĕscumpărarea lor prin Christos [3]). *St. Irineŭ*, după cum însuși explică, sub spirit, pe care îl atribue omuluĭ desĕvîrșit, în afară de corp și suflet, înțelegea acel spirit haric al luĭ D-ḑeŭ, de care se învrednicesc numaĭ credincĭoșiĭ, dar pe care toțĭ ceĭ-l-alțĭ nu-l aŭ, și decĭ constaŭ numaĭ din suflet și corp [4]). Ce se atinge de *Tertulian*, apoĭ, după cum se vede din alte locurĭ ale scrierilor luĭ [5]), el nu admite în om, afară de suflet alt principiŭ spiritual deosebit de dînsul (în felul luĭ νοῦς al luĭ Platon), căcĭ, după opiniunea luĭ, numaĭ sufletul e deajuns spre explicarea în om a întregeĭ luĭ vieți corporale și spiritualo-rațională. De aceea trebue a crede, că în acel loc, unde el deosebește sufletul de spirit [6]), sub acesta nu înțelege, de cât partea maĭ internă saŭ maĭ superióră a unuĭa și aceluĭași suflet omenesc. In acest

[1]). De resurect. n. 8.
[2]). Dialog cum Tryph. n. 4.
[3]). Contr. graec. n. 13 et 20.
[4]). Contr. haeres. lib. V. c. 6. n. 1; c. 9. n. 1.
[5]). De anima. c. 10, 12, 15, 19 et 20
[6]). Et enim aliam substantiam in homine non video post spiritum et animam, an vocabulum corporis acomodetur praeter carnem (Advers. Marcion. V. 15).

senz explică și *Climent al Alexandriei* deosebirea admisă de dînsul între suflet și spirit ḑicênd, că sufletul și Spiritul sînt numirĭ ale uneea și aceleașĭ ființe spirituale în om, și că dacă se face deosebire între dînsele, apoĭ numaĭ pentru ca să denote diferitele direcțiunĭ și stărĭ ale acesteĭ substanțe [1]). Se póte crede, că în acelașĭ senz deosebeaŭ în om sufletul de spirit și *Grigorie al Niseĭ*, care a admis în om, afară de corp (asemenea sufletuluĭ animal) suflet simțitor și suflet (pe care nu-l aŭ animalele) saŭ spirit [2]) precum și *Efrem Sirul*, care a comparat corpul, sufletul și spiritul omenesc, cu cele treĭ persóne ale Treimeĭ [3]), așa că și unul [4]) și altul [5]) de și se exprimă direct în folosul a treĭ părțĭ în natura omenéscă, totușĭ în alte locurĭ ale scrierilor lor, aceea ce opun corpuluĭ, în natura omenéscă, o numesc suflet, ĭar sub acest din urmă înțeleg atât principiul simțitor cât și cugetător saŭ rațional.

Pe când unĭĭ dintre părinții vechĭ admiteaŭ în om afară de suflet încă și spiritul, alțiĭ, în majoritate, învățaŭ despre existența într'însul afară de corp, numaĭ a sufletuluĭ, învățătură pe care cu o deosebită putere aŭ exprimat-o *Atinagor* [6]), *Ciril al Ierusalimuluĭ* [7]) *Vasilie cel Mare* [8]), *Grigorie Teologul* [9]), *Ión*

---

[1]). Strom. IV. c. 3, 25, 26; V. 12.
[2]). De opific. homin. c. 8.
[3]). Adv. scrutat. serm. 18.
[4]). De opific. hom. c. 9.
[5]). De inspirat. p. 323. T. II. ed. graec.
[6]). De resurect. n. 15.
[7]). Orat. catech. IV. n. 18.
[8]). Comment. in Is. c. 1. n. 13.
[9]). Carn. arcan. orat. 2.

Chrisostom [1]), *Augustin* [2]), *Ión Damaschin* [3]). Dar o deosebită atenţiune merită raţionamentul *fer. Teodorit* asupra acestuĭ obiect. Acesta, în vederea rătăcirilor luĭ Apolinarie, care şĭ-a găsit pretext în opiniunea despre cele treĭ părţĭ în natura omenéscă, a scris următórele: «după învĕţătura luĭ Apolinarie, în om sînt treĭ părţĭ constitutive: corpul, sufletul animal şi sufletul raţional, pe care îl numeşte minte. Dar Scriptura divină admite numaĭ un suflet, ĭar nu două, lucru care se vede clar din istoria creărĭĭ primuluĭ om [4]). D-ḑeŭ, formând corpul din ţărînă, şi insuflând în el suflet a arătat prin acésta că în om sînt două naturĭ ĭar nu treĭ. Şi Insuşĭ Domnul vorbeşte în Evanghelie: *nu vĕ temeţĭ de ceĭ ce ucid corpul, ĭar sufletul nu-l pot ucide, ci vĕ temeţĭ de cel ce póte să ucidă şi trupul şi sufletul în gheenă* (Mat. 10, 28), şi multe asemenea se pot găsi în Sf. Scriptură» [5]). In acest fel a scris şi *Ghenadie al Masalieĭ*, tot contra partizanĭlor carĭ admit treĭ părţĭ constitutive ale naturiĭ omeneştĭ. «Noĭ nu susţinem, ḑice el, cum-că într'un singur om sînt două suflete, cum scriŭ Iacob şi alţĭ conîntrebătorĭ sirienĭ,—unul sufletesc, care însufleţeşte corpul, şi e amestecat cu sîngele, ĭar altul spiritual, care conduce raţiunea. Ci vorbim, că este numaĭ un suflet în om, care însufleţeşte corpul prin unirea sa cu dînsul, şi dispune de sine după raţiunea sa, avênd în sine voinţă liberă—de a alege cu

[1]). In genes. homil. 21. n. 6.
[2]). De civit. Dei XIII, 24. n. 2.
[3]). De fid. orthod. lib. II. c. 12.
[4]). Discuţ. între Eranist. şi orthod. despre unirea necontopită a naturilor în Christ. Iis. Cetir. 1864. part. 1. pag. 337.
[5]). Epitom divin. decret. c. 9.

cugetarea aceea ce voește.... omul constă numaĭ din două părți, din suflet și corp.... Spiritul nu este a treĭa parte în alcătuirea omuluĭ, după cum gândește Didim, ci spiritul este sufletul, după natura luĭ spirituală [1]). Mărturiile aduse dovedesc nu numaĭ că se socotea neîndoelnică în biserica veche învățătura despre existența în om, afară de corp, numaĭ a sufletuluĭ rațional spiritual, dar și faptul, că după eresia luĭ Apolinarie a început să nu se aprobe și să se respingă părerea despre existența în om a sufletuluĭ animal și a spiritului rațional, de și trebue a observa, că acéstă părere nu numaĭ că nu tindea a clătina învățătura despre existența unuĭ principiŭ deosebit spiritual, superior deosebit de corp în om, dar căuta maĭ mult încă să-l îngrădéscă și să-l întăréscă prin recunósterea unuĭ principiŭ mijlocitor între corpul pământesc și material al omuluĭ și între spiritul ne pământesc și nematerial.

§ 36.

Observațiune relativă la învățătura veche a părinților despre deosebirea sufletuluĭ de corp saŭ despre spiritualitatea luĭ.

După cele dise nu e greŭ de vĕdut, că toțĭ învățătoriĭ vechĭ, precum și scriitoriĭ creștinĭ în deplin acord și cu nestrămutată siguranță aŭ învĕțat despre suflet, ca despre un principiŭ spiritual deosebit de corp. Apoĭ eĭ aŭ spus multe lucruri carĭ pot servi pentru tot-deuna ca scut puternic contra atacurilor aduse acestuĭ adevĕr, și de carĭ se póte și trebue să se foloséscă

[1]). De dogm. eccles. c. 15, 19 et 20.

orĭ-ce teolog contimporan, contra aceloraşĭ atacurĭ, carĭ se repetă şi în timpul nostru. Aşa, contra vecheĭ învĕţăturĭ materialiste despre suflet, ca armonie saŭ resultat al buneĭ organisărĭ a corpuluĭ, eĭ de ordinar contra-puneaŭ acel fapt, că corpul este un fel de instrument musical ĭar sufletul musicantul saŭ artistul, care cântă în acest instrument, de unde reese, că a confunda saŭ a identifica corpul fisic şi mecanic cu sufletul spiritualo-raţional şi liber cârmuitor al corpuluĭ e tot aşa de straniŭ şi absurd, ca şi în cazul când s'ar confunda şi identifica lira orĭ alt instrument musical cu musicantul. Acelaşĭ lucru urmézĕ a'l opune şi materialiştilor contimporanĭ, carĭ ḑic că sufletul nu este de cât substratul corpuluĭ, saŭ productul tuturor funcţiunilor fisice saŭ fisiologice. Căcĭ ce fac şi eĭ în acest caz, de cât confirmă lucrul, că instrumentul musical şi musicantul după natura lor sînt una şi aceeaşĭ şi că cel dintâĭ de la sine şi nemijlocit produce pe acest din urmă? Spre a justifica afirmaţiunea lor absurdă materialiştiĭ se referă la ştiinţele naturale contimpurane, ca şi cum acestea ar favorisa-o în totul şi prin observaţiunile şi descoperirile lor ştiinţifice ar confirma-o. Dar nicĭ una dintre ştiinţele naturale contimpurane, studiind organismul omenesc, nu póte merge cu observaţiunile şi experienţele eĭ maĭ departe de cercul fenomenelor curat fisice şi fisiologice, nu póte, cu tóte mijlócele perfecţionate de observare, nicĭ măcar să se atingă de altă sferă maĭ înaltă, care există în corpul omenesc, şi anume de sfera fenomenelor curat psihice, carĭ vorbesc evident despre realitatea lor, dar carĭ, nu se supun nicĭ unuĭ fel de experienţă fisică orĭ sensibilă.

Examinatorul ochiului omenesc d. e. póte să studieze și să determine până în cele mai mici detalii tot mecanismul complicat al lui, precum și procesul, legile și condițiunile vederei, dar e în neputință a pune mâna prin experiențele sale pe faptul pentru ce există ochiul, și de ce se folosește de dînsul ca de un instrument al său, de și acest fapt la ori-ce experiență și observațiune asupra ochiului mărturisește despre existența lui în modul cel mai viu. Examinatorul nervilor omenești póte până la un anumit grad să urmărésca tóte acele schimbări fisice și mecanice, la cari ei se supun în timpul trecerei impresiunilor externe prin ei, dar nu póte ajunge cu experiențele sale până la punctul, unde se efectuéză alegerea acestor impresiuni, cu tóte că simțește, că înlăuntrul organismului omenesc este *cine-va*, pentru care nervii servesc ca sîrmele la predarea telegramelor, și că acest cine-va se folosește de nervi liber și rațional, ca de un mijloc trebuincios și potrivit cu scopurile lui. Craneologul saŭ frenologul póte până la un punct să caute óre-care relațiune între structura craniului și crierului și activitatea cugetătóre, dar tóte acestea le póte face numai pe baza analogiilor și a combinațiunilor, fără să pótă pune mâna pe idee care'și manifestă în mod vĕdit existența în cap, și care, se sustrage de la ori-ce observațiune sensuală.

Pe ce temeiŭ deci susțin materialiștii, că ochiul și privitorul, urechea și ascultătorul, nervii și simțirea sînt una și aceeași? Aŭ reușit ei óre în observațiunile și experiențele lor să cuprindă și să analiseze nu numai ochiul saŭ urechea, dar și factorul celui ce vede, saŭ aude, nu numai nervii, cari aduc impresiunile, dar

chiar și puterea simțirii, nu numaĭ instrumentul cugetăriĭ, dar și cugetarea? Saŭ póte eĭ presupun cauza tuturor fenomenelor psihice în organismul corpuluĭ fiind-că agentul care le produce e cu totul ascuns și inaccesibil pentru ochĭ și pentru orĭ-ce observare sensibilă, pe când organele, în carĭ se manifestă aceste fenomene sînt deschise și accesibile la orĭ-ce experiență și observațiune? Dar acésta ar fi tot una ca și cum cine-va pe temeĭul, că telegrafistul, care predă telegrama prin telegraf, fără a fi vĕdut, s'ar crede în drept a afirma, că pricina depeșeĭ predate se cuprinde în sîrmele telegrafice, saŭ că sîrmele și telegrafistul sînt una și aceeașĭ.

Spre a putea a vedea cauza fenomenelor psihice în organismul corpuluĭ omenesc ar trebui maĭ întâĭ să se arate în mod temeĭnic originea lor aci. Dar acéstă încercare a rĕmas tot-de-una, și va rĕmânea cu totul zadarnică, pentru-că a încerca să producem fenomenele psihice din agenți curat fisicĭ saŭ chimicĭ, acésta e a încerca să scótem ceva din nimic. Dacă este așa, apoĭ e lucru evident, că materialiștiĭ trebue să-și îndrepte privirea acolo, unde o îndréptă toți ómeniĭ cu rațiune sănătósă, și anume, la agentul intern, care e însădit în fie-care organism omenesc, și acésta e cu atât maĭ ușor de făcut și maĭ natural, cu cât acest agent e, pentru fie-care dintre noĭ, cu mult maĭ aprópe de cât telegrafistul față cu primitorul depeșeĭ; trebue numaĭ să ne adresăm și să ne ridicăm la acest agent nu cu ajutorul experimentelor fisice, ci cu ajutorul experimentelor curat psihice, cu ajutorul conștiinței de sine și al observăriĭ de sine lăuntrice.

Ce ne spune deci agentul nostru intern sau spiritul nostru? El ne mărturisește fără tăcere, că tóte fenomenele psihice, cari se produc în corpul nostru, aparțin nu corpului, ci numai spiritului; ce se atinge de organele corpului și de funcțiunile lor, apoi ele servesc numai ca instrumente indispensabile pentru manifestarea activității lui liberă și independentă. Așa, de ex. sensațiunile psihice stau mai aprópe de organele corpului, și în deosebi de nervi, cari servesc ca conducători ai impresiunilor sensibile externe, și totuși ca pricinuitor al lor se arată și se recunóște numai agentul spiritual intern, care după propria voință, lasă cu totul la o parte unele dintre impresiuni, iar pe altele le reține și'și oprește asupra lor atențiunea, de unde se și formézá sensațiunea; fără acésta atențiune sensațiunea nu se formézá, chiar și în cazul, când impresiunile exterióre ar cuprinde cel mai bogat material. In acțiunile cugetării acest agent intern și mai puternic încă își arată independența, atât față de corp cât și față de tot ce e sensibil; căci în cazul acesta agentul intern are a face nu cu impresiunile particulare, cari vin de la obiectele sensibile externe, ci numai cu representațiunile abstracte, produse de el și, cari nu sînt în lucruri, și deci nu-i pot fi comunicate cu ajutorul nervilor. Apoi el, nu numai că înțelege lucrurile, dar când voește judecă despre ele independent de óre-cari constrîngeri laterale, 'și face deducțiunile sale, și adese-ori judecă despre ast-fel de lucruri, cari nici nu sînt de față și nici nu produc vre-o acțiune asupra organelor; apoi face adese-ori deducțiuni despre ast-fel de fenomene în lucruri, cari aŭ să se întîmple, dar cari încă

nu sînt de față. Ce se atinge, în fine, de cel mai înalt domeniu spiritual și anume de domeniul ideilor, al religiei și moralității, apoi aci spiritul nostru, pe lângă că se cunóște pe sine fórte deosebit de corp, dar adese-ori, găsind în sine opunere față de înaltele lui tendinți, intră cu corpul în luptă directă, ca cu dușmanul sĕŭ, jertfindu-i interesele în folosul proprielor sale interese mai înalte, și duce asemenea luptă câte odată tótă viéța pământéscă, până la mórte. Óre aceste mărturii ale sufletului nu sînt de ajuns spre a susținea, că el e deosebit de corp, și că tóte fenomenele psihice, cari se produc în corp, își aŭ cauza nu în corp, ci numai într'însul?

Materialiștii, de ordinar, opun acestora diferitele stări nenormale ale organismului, cari tot-de-una se légă cu slăbirea saŭ chiar cu întreruperea activității phisice conștiente, cum se întîmplă acésta de ex. în timpul friguriloru, a crizelor de nervi, a nebuniei etc. Dar spre a rĕspunde la acestea e de ajuns a rĕspunde materialiștilor ceea ce le rĕspundeaŭ învĕțătorii și scriitorii vechi creștini anume: sufletul e musicantul, iar corpul e instrumentul musical; ce e de mirare dar, că musicantul cântă slab saŭ neregulat pe instrument, când strunele instrumentului sînt fórte slăbite, saŭ dacă el încetéză a cânta, când strunile sînt de tot stricate și nu-i permit a'și manifesta arta sa? Apoi învĕțătorii vechi, după cum am vĕdut, aŭ opus materialismului și ast-fel de fapte psihice, cari nu pot fi explicate, de cât numai prin independența sufletului de corp, cum este de ex. veghiarea sufletului în timpul repausului corpului, în timpul somnului, manifestarea unei anumite

puterĭ a sufletuluĭ, a tărieĭ de cugetare în ómenĭ cu corpurile slabe şi bolnăvicĭóse, la adîncĭ bătrîneţe etc. Asemenea fenomene psihice pot fi utilizate cu folos şi de teologul contimporan în lupta cu materialismul noŭ.

Dar să trecem la învĕţătura biblică bisericéscă despre suflet după care el, pe lângă că se recunóşte cu totul deosebit de corp, dar se recunóşte până la atâta deosebit şi independent faţă de corp, că chĭar după despărţirea de el, când acesta se supune morţeĭ, sufletul tot există şi fără corp, continuându-şĭ fără dînsul existenţa sa conştientă şi independentă.

§ 37.

Sufletul este nemuritor.

Că sufletul omenesc este creat spre a trăi nu numaĭ în corp saŭ în legătură internă cu corpul ci şi fără corp, după ruperea legăturiĭ luĭ cu dînsul, acesta este un adevĕr, de care e pătrunsă întréga revelaţiune, atât a Vechĭuluĭ, cât şi a Nouluĭ Testament, care se presintă ca adevĕr de credinţă, maĭ pre sus de orĭ-ce îndoélă.

De şi scriitorul Facerii, istorisind despre crearea omuluĭ, nu vorbeşte direct că el ar fi fost creat pentru viéţa nemuritóre, dar acésta se presupune necesarmente chĭar prin faptul, că, după cuvintele luĭ, omul a fost creat după chipul şi asemĕnarea luĭ D-ḑeŭ, căcĭ e natural şi necesar a presupune, că în chipul şi asemĕnarea cu D-ḑeŭ, între alte trăsurĭ divine, a trebuit să se imprime şi trasul nemuririĭ, care aparţine esenţialmente luĭ D-ḑeŭ, vecĭnic viŭ şi care nicĭ odată nu móre. Acéstă presupunere se justifică în totul prin istorisirea

de mai departe a scriitorului Facerii, și anume prin indicarea la acea împrejurare importantă, că omul a fost amenințat cu mórtea de către D-ḑeŭ numai în vederea posibilității călcării poruncii date lui de D-ḑeŭ (Fac. 2, 17), așa că dacă nu s'ar fi întîmplat acéstă din urmă, omul ar fi trebuit să rămână pentru totde-una strein de mórte. E drept că acéstă amenințare a omului cu mórtea duce și la alt-fel de presupunere cu totul contrară, și anume, că omul a fost creat capabil și de mórte, așa că apare natural nedumerirea: cum a fost creat omul după natura sa, capabil de nemurire saŭ de mórte, orî capabil și de una și de alta? Dar acéstă nedumerire se deslégă ușor de însuși scriitorul Facerii, când explică ce trebue a înțelege sub mórte despre care e vorba în amenințarea lui D-ḑeŭ față de om: *în ḑiua în care veți mânca, cu mórte veți muri* (Fac. 2, 17). După descrierea lui Moisi Insuși D-ḑeŭ, adresându-se către omul căḑut, determină ast-fel mórtea, cu care l'a amenințat înainte de cădere, și la care l'a condémnat după cădere: *te vei întórce în pământ din care ești luat, că pământ ești și în pământ vei merge* (Fac. 3, 19), adică, mórtea, la care se condamnă omul de D-ḑeŭ, trebue să se cuprindă nu în alt-ceva, de cât în desfacere și întórcere în pământ a părții pământești saŭ luate din pământ și care nu este de cât corpul (Fac. 2). Ce trebue să se întîmple însă cu sufletul? De și despre acésta nu se vorbește nimic aci, dar de la sine se înțelege, că mórtea distrugétóre, care se întinde numai asupra a ce este pământ, nu trebue să se atingă de suflet, fiind-că el nu e luat din pământ, ci din sufla-

rea lui D-ḑeŭ, şi decĭ el după distrugerea corpuluĭ trebue să rĕmână întreg şi nevĕtămat, de şi se cunóşte şi se simţeşte alt-fel, după desfacerea de corp, cu care era unit atât de strâns.

După cele ḑise, nu e greŭ de vĕḑut, că, după ideea scriitoruluĭ Facerii, omul a fost creat pentru nemurire prin faptul, că a fost creat cu suflet ne pământesc, ne supus stricăciuniĭ. Apoĭ chĭar corpul luĭ, cu tótă materialitatea, a fost destinat pentru nemurire, fiind făcut pentru legătura eternă cu sufletul nemuritor; în cazul acesta însă se cereaŭ, din partea sufletuluĭ, anumite condiţiuniĭ morale, pe carĭ păzindu-le, corpul putea să rĕmână pentru tot-de-una tovarăş şi conlucrător nedespărţit al luĭ, şi din contra, călcându-le, trebuĭa să se desfacă de legătura cu sufletul, şi să se întórcă la acea materie pământéscă, şi fără viéţă, din care fusese luat. Prin urmare, dacă D-ḑeŭ a ameninţat pe om cu mórte pentru călcarea poruncĭĭ, apoĭ l'a ameninţat nu în sensul complecteĭ distrugerĭ a naturiĭ luĭ, ci numaĭ în sensul ruperĕĭ nenormale a legăturiĭ sufletuluĭ cu corpul, din care cauză corpul trebuĭa să se distrugă şi să se întórcă în pământ, ĭar sufletul, după despărţirea de corp, trebuĭa să rĕmână singur, şi să trăĭască fără corp. De aceea, dacă D-ḑeŭ a şi pronunţat hotărîrea de mórte asupra omuluĭ căḑut, şi în fapt a început să se îndeplinéscă, apoĭ în puterea eĭ omul nu móre saŭ nu se desface complect, ci se distruge numaĭ cu corpul, care se întórce în pământ, ĭar sufletul, rĕmâne întreg şi neschimbat, de şi din cauza noueĭ sale posiţiuniĭ se cunóşte şi trăeşte alt-fel, de cum trăĭa în legătura luĭ cu corpul.

Iată ideia scriitorului Facerii despre sufletul omenesc și nemurirea lui, iată istorisirea amenințărei lui D-deŭ către primii ómeni și aducerea ei la îndeplinire după căderea lor. Urmele acestei idei se pot observa și în istorisirea de mai departe despre sórta tristă a omului după Adam și mórtea la care s'a supus tot neamul omenesc. Ast-fel, Moisi, vorbind despre mórtea patriarhilor dinaintea potopului, relativ de Enoh observă, că «nu s'a aflat pentru că l'a mutat pre dînsul D-deŭ» (Fac. V, 24), de unde se vede nu numai că sufletul după mórte nu móre, dar că după voința lui D-deŭ póte fi luat la El, fiind ferit de frica morței în care sens explică luarea lui Enoh și sf. Ap. Pavel (Evr. XI, 5, comp. Sirah XLIV, 15). Mai departe anunțând despre mórtea lui Avraam, o caracterizéză cu următórea trăsătură remarcabilă: «și slăbind Avraam a murit în bătrânețe bune și s'a pus lângă poporul sĕŭ» (Fac. XXV, 8). Se întrébă, ce însemnéză expresiunea «și s'a pus lângă poporul sĕŭ»? Póte, prin acestea se arată, că Avraam a fost îngropat într'un mormînt cu corpurile și ósele strămoșilor? Dar, el, după cum se știe, a murit și a fost îngropat în pământul Chanaan, pe când străbunii lui, afară de Tarra, aŭ murit și aŭ fost îngropați în pământul Mesopotamiei, în pământul Haldeei. Nu e deci mai rațional a înțelege expresiunea de mai sus în sensul, că Avraam nu cu trupul, ci cu sufletul s'a pus lângă sufletele strămbunilor sĕi? Tot în acest sens trebue a fi înțelese și cuvintele adresate de D-deŭ lui Moisi înainte de mórte: «sue-te în muntele Avarim, pe muntele Nebo... și te adauge la poporul tĕŭ, în ce chip a murit Aaron fratele tĕŭ

în muntele Or și s'a adaus la poporul sĕŭ» (a doua lege XXXII, 49, 50), căcĭ muntele Avarim pe care a murit Moisi se afla în pămêntul Moabit, ĭar muntele Or pe care ar murit Aaron în Arabia petrósă, pe când străbunĭĭ lor muriseră și fuseseră îngropaţĭ în Mesopotamia. Apoĭ, Moisi oprind pe Israeliţĭ a chema spiritele morţilor (Lev. XIX, 31, a doua Leg. XVIII, 10, 11) cu acésta mărturisește despre credința poporuluĭ ĭudeŭ nu numaĭ în existența sufletuluĭ după mórte, dar și despre posibilitatea arătăreĭ lor între viĭ și dacă oprește chemarea spiritelor, apoĭ face acésta spre a pune frâŭ curiosităţeĭ vĕtămătóre pentru pietate, ĭar nu spre a nega posibilitatea aparițiuneĭ sufletuluĭ după mórte în unele împrejurărĭ, lucru cu totul posibil după cum se vede din cartea Impĕraţilor, când Saul cu ajutorul uneĭ vrăjitóre a chemat spiritul luĭ Samoil mort (1 Impĕr. XXVIII, 8—19). La cele ḑise trebue să adăogăm, că după descrierea luĭ Moisi, Iacob 'șĭ exprimă credința despre existența unuĭ loc anumit unde se duc sufletele morţilor după mórte, numindu-l infern saŭ ĭad. Ast-fel la vestea, că Iosif fiul ĭubit a fost mâncat de fiarele sĕlbatice, el ḑice celor, carĭ voĕŭ să-l mângâe: «cu amărăcĭune mĕ voĭŭ pogorî la fiul meŭ în ĭad» (Fac. XXXVII, 35). Aicĭ nu póte fi vorba de pogorâre cu corpul, căcĭ după convingerea luĭ Iacob, nicĭ exista și nicĭ se știa mormîntul luĭ Iosif cel mâncat de fiare, ci e vorba de pogorâre cu sufletul și decĭ Iacob prin cele ḑise nu înțelegea, că în mormînt va uni ósele sale cu ósele luĭ Iosif, ci că se va pogorî în acel loc, unde se află sufletul fiuluĭ sĕŭ spre a'șĭ uni sufletul luĭ cu sufletul fiuluĭ sĕŭ.

Despre acéstă locuinţă a sufletelor celor morţi, în cărţile sfinte posterióre, şi anume în cartea lui Iov, a psalmilor şi a unor proorocĭ se aminteşte adese-orĭ şi ea se represintă destul de clar şi caracteristic. Ea, după cum se represintă aci, este o ţară fórte depărtată de viéţă şi de Insuşĭ D-ḑeŭ, ţara umbreĭ şi a întunerecului, unde nu pătrunde aprópe nĭcĭ o rază a măreţieĭ şi a slaveĭ lui D-ḑeŭ, ţara liniştеĭ saŭ a somnului aprópe neturburat, ţara tăcerii, aşa că în ea nu se aude nicĭ lauda Domnului (Iov. 14, 10—12; 3, 17. 18. Ps. 30, 18; 87, 13; 93, 17; 113, 24. 25. Is. 29, 4; 38, 18. Ierem. 51, 39). Locuitoriĭ eĭ însă sînt fiinţe conştiente raţionale, dar apăsate de cea maĭ extremă neputinţă şi slăbiciune a puterilor sufleteşti. Dacă eĭ vorbesc saŭ discută, apoĭ cu un glas fórte liniştit şi abĭa auḑit. Dacă simţurile lor vin câte odată în óre-care mişcare, când se arată la dînşiĭ persóne cunoscute lor pe pământ, apoĭ în curând tac, cedând locul nesimţirii, care prin nimic nu se atinge. In genere eĭ sînt atât de slabĭ şi de neputincioşĭ, că se arată chĭar în neputinţă de a cunóşte pe D-ḑeŭ şi a-ĭ înălţa cuvenite laude (Iov. 26, 5, 6. Is. 14, 9, 10. Iezech. 31, 16. 17. Ps. 6. 6; 48, 15; 113, 25. Isa. 38, 18).

De aceea era natural, din acest punt de vedere, ca drepţiĭ Vechĭului Testamént să doréscă, ca Domnul să isbăvéscă sufletele lor de ĭadul cel maĭ de jos, asemenea să nădĕjduéscă că odată cu venirea Mesieĭ, va sosi şi timpul, când, dacă nu toţĭ, apoĭ sufletele celor drepţĭ vor fi eliberate de sub stăpânirea ĭadului şi vor intra în cea maĭ apropiată comunicare cu D-ḑeŭ. De acéstă credinţă şi nădejde sînt pline cuvintele Psalmistului:

trupul meŭ se va sălăşlui spre nădejde, că nu veĭ lăsa sufletul meŭ în iad, nicĭ veĭ da pe cel cuvios al tĕŭ să vadă stricăciune (Ps. 15, 9. 10), *însă D-ḑeŭ va isbăvi sufletul meŭ din mâna iadului când mĕ va apuca* (Ps. 48, 16), asemenea şi cuvintele Eclesiastului: *şi se va întórce ţărîna în pământ, de unde a fost, şi spiritul se va întórce la D-ḑeŭ, care l'a dat pe el* (Eccles. 12, 7). De dînsa, negreşit, se însufleţaŭ şi toţi Iudeiĭ pioşi, lucru care se póte confirma între altele prin ast-fel de afirmaţiunĭ mângâetóre, cu privire la mórte, carĭ se găsesc în cartea înţelepciuniĭ luĭ Solomon, şi anume că «sufletele dreptilor sînt în mâna luĭ D-ḑeŭ, şi munca nu se va atinge de dînsele; părutu s'a întru ochiĭ celor nepricepuţi a muri, şi s'a socotit pedepsire eşirea lor, şi mergerea de la noĭ sfărîmare, ĭar eĭ sînt în pace (Înţelep. 3, 1—3), ĭar dreptiĭ în véc vor fi viĭ şi întru Domnul plata lor, şi purtarea de grijă pentru dînşiĭ de la cel Prea înalt (Inţel. 5, 16); pentru-că a cunóşte pe D-ḑeŭ dreptate desĕvîrşită este şi a şti puterea Luĭ— e rădăcina nemuririĭ (Inţel. 15, 3), ĭar păzirea legilor este amanetul nemuririĭ, şi nemurirea ne face a fi aprópe de D-ḑeŭ» (Inţel. 6; 19)

Dar ceea ce a fost numaĭ obiect al speranţelor pentru dreptiĭ Vechiului Testament, a devenit fapt, odată cu venirea pe pământ a Fiiului luĭ D-ḑeŭ fiind-că, după cuvîntul Apostolului, El prin pogorîrea Sa (după mórte) în locurile cele maĭ de jos ale pământului (iad) şi ridicarea la înălţime (la cerĭu) *robit-a robime* (Efes. 4, 8, 9), sub care, negreşit, urmézĕ a înţelege nu alt-ceva, de cât sufletele dreptilor Vechiului Testament, carĭ aŭ

crędut într'însul după predica Luĭ în Iad (1 Petr. 3, 18, 19). Apoĭ El, în timpul vieţiĭ pământeştĭ, a dat prin învĕţătura Sa o încredinţare tare şi neîndoelnică nu numaĭ despre aceea că sufletele nu pot să fie ucise (Mat. 10, 28), saŭ să móră (Luc. 20, 36), căcĭ ele sînt destinate pentru viéţa vecînică (Mat. 25, 46), şi D-ḑeŭ este D-ḑeŭ al celor viĭ, ĭar nu al morţilor (Mat. 22, 32), dar că ele chĭar până la învierea corpurilor şi judecata generală, imediat după mórte şi după fapte saŭ se învrednicesc de viéţa fericită şi unită cu D-ḑeŭ, saŭ duc viéţă de plâns şi de muncă, avênd conştiinţă şi simţire despre înstreinarea lor de la D-ḑeŭ. Acésta se confirmă clar prin făgăduinţa Mântuitoruluĭ dată ucenicilor Sĕĭ de a merge la Tatăl şi a le pregăti lor loc la Dînsul, pentru ca eĭ să fie acolo, unde va fi şi El Însuşĭ (Ióh, 14, 2, 3), prin promisiunea dată tâlharuluĭ, răstignit împreună cu Dînsul pe cruce: *astă-ḑĭ cu mine veĭ fi în raĭ* (Luc. 23, 43), asemenea prin parabola despre bogatul şi Lazar, dintre carĭ ultimul, îndată după mórte, a fost dus de îngerĭ cu bucurie în sînul luĭ Avraam, ĭar cel întâĭ, îndată după mórte, s'a supus în Iad la muncĭ înfricoşate, căutând în zadar să priméscă de unde-va uşurare (Luc. 16, 22, 26).

De aceea şi apostolĭĭ, de şi învĕţaŭ, că ómenĭĭ vor primi răsplata definitivă după înviere şi judecata din urmă (1 Corint 15, 51, 52; 5, 10), totuşĭ la acésta adăugaŭ învĕţătura lor despre aceea, că mórtea nu numaĭ că nu întrerupe viéţa sufletéscă a omuluĭ, ci din contra, serveşte ca o trecere la altă viéţă, pentru sufletele credincĭoşilor şi a drepţilor, la o viéţă incomparabil maĭ înaltă şi maĭ desĕvîrşită, de cât viéţa pă-

mêntéscă, fiind-că ea, va consta în cea mai apropiată unire cu D-ḑeŭ. *Că mie a muri este dobîndă*, scrie Apostolul Pavel.... *dorinţă avênd a mĕ sloboḑi şi a fi cu Christos* (1 Filip. 1, 21—23), *că ştim că de se va strica casa nóstră cea pămêntéscă a cortuluĭ acestuĭa, zidire de la D-ḑeŭ avem, casă neſăcută de mână, vecĭnică în cerĭurĭ, că de acésta suspinăm, dorind să ne îmbrăcăm întru lăcaşul nostru cel din cerĭŭ* (2 Corint. 5, 1, 2), *trăind în trup sîntem îndepărtaţĭ de la Domnul.... nădĕjduim şi bine-voim maĭ bine să fim depărtaţĭ de trup şi să petrecem cu Domnul* (2 Cor. 5, 6—8).

§ 38.

Invĕţătura veche a părinţilor.

După o învĕţătură atât de clară a revelaţiuneĭ despre nemurirea sufletuluĭ, dacă se putea cere ceva de la vechiĭ păstorĭ bisericeştĭ, întru desvelirea şi apărarea eĭ apoĭ dór numaĭ ca să se explice şi să se justifice, înaintea judecăţiĭ minţiĭ sănătóse, acele temeĭurĭ, pe carĭ potrivit cu revelaţiunea, póte şi trebue să se sprijinéscă credinţa fie-căruĭa în nemurirea sufletuluĭ. Acésta aŭ şi făcut, avênd în vedere diferitele opiniunĭ falşe, lucru fórte interesant de urmărit.

Cum decĭ vechiĭ păstorĭ şi învĕţătorĭ creştinĭ confirmă şi justifică adevĕrul nemuririĭ sufletuluĭ? După părerea lor, precum vom vedea, şi în natura sufletuluĭ omenesc, este arvuna nemuririĭ luĭ, dar cauza principală a nemuririĭ sufletuluĭ se cuprinde nu în însaşĭ

natura luĭ, de óre ce el nu e de sine fiinţător, ci în pricinuitorul luĭ—adică în D-ḑeŭ, Care a voit să-l creeze spre a lua parte la viéţa nemuritóre, înzestrându-l pentru acésta natura luĭ cu cele necesare pentru o ast-fel de viéţă. De aceea încredinţarea despre nemurirea sufletuluĭ trebue să se sprijine nu atâta pe germenele vieţeĭ nemuritóre, care se observă în natura luĭ proprie, pe cât pe credinţa în D-ḑeŭ, Care ş'a exprimat cugetul Séŭ despre nemurirea sufletuluĭ şi în natura luĭ şi în Revelaţiunea scrisă.

Ast-fel de părere asupra nemuririĭ sufletuluĭ o întâlnim la *st. Iustin martirul.* Aşa, avênd în vedere vechea învĕţătură platonică despre nemurirea sufletuluĭ, care se razemă numaĭ pe natura sufletuluĭ, el între altele spune urmĕtórele: «dacă sufletul trăeşte, apoĭ trăeşte nu pentru-că însuşĭ el este viéţa, ci pentru-că este părtaş la viéţă.... Iar părtaş la viéţă este pentru-că D-ḑeŭ voeşte ca el să trăéscă; de aceea, dacă D-ḑeŭ ar voĭ ca el să nu maĭ trăéscă, ar putea să înceteze când-va de a trăi, pentru-că sufletuluĭ nu-ĭ e propriŭ a trăi aşa, cum trăeşte D-ḑeŭ» [1]). Pe de altă parte, îndreptându-şĭ cuvîntarea sa contra celor, carĭ nu cred în nemurirea sufletuluĭ şi în viéţa viitóre, Iustin ḑice: «dar eŭ cu acésta nu afirm, cum că sufletele s'ar nimici, ceea ce ar fi fórte avantajos pentru ceĭ rĕĭ», şi la întrebarea: «ce se întîmplă cu dînsele», dă ast-fel de rĕspuns: «sufletele celor buniĭ se găsesc în locurile cele maĭ bune, ĭar cele rele—în locul cel maĭ rĕŭ, aşteptând aci timpul judecăţiĭ. Ast-fel acelea, carĭ s'aŭ arătat vrednice de a vedea pe D-ḑeŭ, nu mor, ĭar cele-

[1]). Dialog. cum Tryph. n. 6.

l-alte se supun pedepseĭ până când D-ḑeŭ bine-voeşte ca ele să trăéscă şi să fie pedepsite» [1]). Intr'alt loc Iustin afirmă dea-dreptul, că spiritul nu e supus putrediciunii şi nu móre [2]), şi apoĭ, adresându-se către păgâniĭ necredincioşi, le aminteşte despre practica chemăriĭ sufletelor celor morţi, care fusese în uz la dînşiĭ, ca eĭ, măcar prin acésta să se convingă despre existenţa sufletuluĭ după mórte, dacă prin nimic alta nu se conving [3]); apoĭ se raportă şi la faptul, că şi uniĭ dintre filosofiĭ păgâni învĕţaŭ nu numaĭ despre existenţa sufletuluĭ dincolo de mormînt, ci şi despre muncile, carĭ îĭ aşteptaŭ acolo pentru păcate, deosebindu-se în cazul acesta de creştinĭ numaĭ prin aceea, că creştiniĭ admit aceste muncĭ ca vecĭnice, pe când eĭ le socoteaŭ că sunt temporale [4]). Evident, că de şi Iustin, nu atribue sufletuluĭ nemurirea după însaşĭ natura luĭ, ci 'l punea într'o complectă dependinţă numaĭ de singură voinţa luĭ D-ḑeŭ, totuşĭ a admis adevĕrul nemuririĭ sufletuluĭ ca cel maĭ vrednic de credinţă. Pe ce se întemeĭază, după Iustin, credinţa în nemurire? Ea se bazéză maĭ întâĭ de tóte pe deplina încredinţare, că voinţiĭ luĭ D-ḑeŭ 'ĭ-a plăcut să lungéscă viéţa sufletuluĭ pentru tot-de-una şi după mórtea corpuluĭ; despre acésta ne asigură Insuşĭ D-ḑeŭ, dând ómenilor acéstă cunoştinţă parte prin legea naturală, dar maĭ ales prin revelaţiunea ceea în Christos, că El va cere când-va socotélă de faptele lor libere şi va da fie-căruĭa ceea ce se cuvine în viéţa viitóre, fiind-că eĭ nu primesc

[1]). Dialog. cum Tryph. n. 5.
[2]). De resurect. n. 10.
[3]). Apolog. I. n. 17.
[4]). De resurect. n. 10. Apolog. I. n. 8.

résplata complectă în viéța acésta. «Noĭ știm, ḑice sf. Iustin, că D-ḑeŭ după bunătatea Sa la început a făcut totul pentru ómenĭ din materia fără formă, și că eĭ, dacă se vor arăta prin faptele lor vrednicĭ de destinațiunea Luĭ, se vor învrednici a trăi cu Dînsul și a împĕrăți cu Dînsul.... Iar pentru ca noĭ să alegem și să facem ceea ce 'ĭ place Luĭ, El (la acésta) ne conduce prin facultățile raționale, dăruite nouĕ, și prin aducerea la credință.... De aceea noĭ, ne ținem de învĕțătura, că nicĭ făcĕtorul de rele, nicĭ lacomul, nicĭ cugetătorul de rĕŭ, nicĭ făcĕtorul de bine nu pot să se ascundă de la D-ḑeŭ și că fie-care după calitatea faptelor sale va primi vecĭnica muncă, saŭ mântuire» [1]). După cum se póte presupune, nicĭ *sf. Teofil al Antiohieĭ*, n'a avut altă idee despre nemurirea sufletuluĭ, de și n'o exprimă destul de lămurit. La întrebarea, dacă omul e creat muritor după natură saŭ nemuritor, el răspunde următórele: «D-ḑeŭ l'a creat nicĭ muritor, nicĭ nemuritor, însă.... capabil și de una și de alta, ca, dacă va tinde către aceea ce duce spre nemurire, îndeplinind porunca d-ḑeéscă, să priméscă, de la Dînsul résplată

[1]). Apolog. I. n. 10. et 12. Comp. n. 8 et 17. Se póte observa, că privirea luĭ Iustin la complecta atârnare a nemuririĭ sufletuluĭ de voința luĭ D-ḑeŭ, a împărtășit-o și ucenicul sĕŭ *Tatian*, însă el a dus-o până la extremitate, raportând numaĭ la D-ḑeŭ tot ceea ce trebue pentru nemurirea sufletuluĭ, și nepresupunênd nicĭ un fel de amanet în suflet pentru nemurire. După părerea luĭ Tatian, nemurirea sufletuluĭ celuĭ întâĭ om depinde exclusiv de legătura luĭ cu spiritul divin nemuritor, dăruit luĭ de D-ḑeŭ, în care spirit propriŭ s'a și cuprins acel chip al luĭ D-ḑeŭ, cu care El a înzestrat pe om. Iar după căderea acestuĭa spiritul d-ḑeesc s'a despărțit de sufletul luĭ, sburând, asemenea porumbeluluĭ, la cerĭŭ la—primul sĕŭ isvor—D-ḑeŭ, din care çausă sufletul natural a trebuit să fie lipsit de nemurire și să se supună morțiĭ ca și trupul, cu care va învia când-va. Tatian îmblânḑește acéstă conclusiune prin excepțiunea pe care el o face cu sufletele celor drepțĭ, carĭ după părerea luĭ pot ĭarăși să întórcă spiritul divin nemuritor și pot să nu móră nicĭ odată, continuând a trăi în eternitate (Orat. contr. graec. n. 7. 12, 13, 15, 16 et 20).

nemurirea și s'ar face D-ḑeŭ, ĭar dacă s'ar abate la faptele morțiĭ, nesupunêndu-se luĭ D-ḑeŭ, el singur ar fi vinovat de mórtea sa» [1]). Din locul citat nu e greŭ de vĕḑut, că Teofil, ca și Iustin, n'a socotit nemurirea ca proprietate esențială și indispensabilă a naturiĭ omenești, ci o punea în dependență exclusivă de voința luĭ D-ḑeŭ, Care dispune de dînsa conform cu meritul moral al omuluĭ. Dar trebue de observat că Teofil vorbește aci nu numaĭ despre nemurirea sufletuluĭ, ci a întreguluĭ om, compus din suflet și corp, și de aceea, de și vorbește că omul perde prin păcat și mórte nemurirea în sensul arătat [2]), totuși nu ridică și nu deslégă cestiunea, dacă sufletul continuă și după mórte să existe singur de sine, independent de corp, saŭ nu, și dacă continuă și nicĭ odată nu încetéză a exista, apoĭ ce ne garantéză acésta?

Totuși, dacă Teofil n'a dat un rĕspuns direct la aceste întrebărĭ, apoĭ cel puțin a arătat destul de bine unde trebue să se caute deslegarea lor, și anume, pe de o parte în menirea omuluĭ către nemurire, ĭar pe de alta în înzestrarea de către D-ḑeŭ a natureĭ luĭ, pe lângă facultatea de a muri și cu facultatea nemuririĭ, care negreșit, trebue să se rapórte cu deosebire la suflet, ĭar nu la corp. La acésta anume își întórce atențiunea sa *Atinagor*, care a avut de scop a determina și explica acele temeĭurĭ, pe carĭ se clădește neclintit credința în nemurire. După părerea luĭ, cauza principală a nemuririĭ sufletuluĭ se cuprinde în voința luĭ

[1]). Ad Autolic. lib. II. n. 27.
[2]). Ibidem.

D-ḑeŭ, dar voința luĭ D ḑeŭ se arată în însuși sufletul omenesc, care e creat de dînsa așa, că după natură nu e tot una cu ființele sensibile și neraționale; căcĭ pe câtă vreme acestea există nu în sine și nu pentru sine, ci pentru ființele raționale, din care cauză câte odată apar, ĭar câte odată pĭer repede, sufletul rațional al omuluĭ din contra, presintă în sine însuși și pentru sine însuși ce-va, care nu e trecĕtor și putregĕĭos, și el decĭ nu póte să se nimicéscă, ci trebue să existe neîntrerupt, după cum există și spiritele netrupeștĭ [1]). Ce formézĕ decĭ, după Atinagor, germenele saŭ arvuna nemurireĭ în sufletul omenesc și care este mărturia despre îngăduirea voinței luĭ D-ḑeŭ la acésta? Atinagor rĕspunde următórele la asemenea cestiunĭ: «D-ḑeŭ ne-a creat nu ca pre oĭ saŭ animale, nu înzadar și nu ca să perim și să ne nimicim [2]), saŭ ca să trăim pentru scurtă vreme. O ast-fel de viéță scurtă, eŭ gândesc, că D-ḑeŭ a dat-o animalelor târîtóre, sburătórelor și înotătórelor, saŭ cu un cuvînt tuturor necuvîntătórelor, dar acelora, carĭ pórtă în sine chipul Creatoruluĭ, carĭ posed minte și sînt înzestrate cu cugetare rațională, Creatorul le-a dat existență vecĭnică, pentru ca ele, cunoscênd pe Creatorul lor și puterea și înțelepcĭunea Luĭ, și urmând legeĭ și dreptățeĭ, fără vătămare să rĕmână în vecĭ cu ceea ce aŭ trecut viéța precedentă, pe când se găseaŭ în trupurĭ putredătóre și pămênteștĭ» [3]). In alt loc, vorbind despre viéța ce aștéptă pe om dincolo de mormînt, el ḑice: «noĭ ne-o representăm nu după închipuirĭ omenești, amăgindu-ne

[1]). De resurect. n. 12 et 16.
[2]). Legat. pro Christ. n. 31.
[3]). De resurect. mort. n 12.

cu aşteptări mincinóse, ci credem în asigurarea nemincinósă—în intenţiunea Celui, Care ne-a creat pe noi, cu care El a creat pe om cu suflet nemuritor şi corp, Care 'i-a dat lui minte şi lege înăscută—pentru observarea şi păzirea a tot ce e dat de Dînsul, şi tot ce e de trebuinţă pentru viéţa raţională. Noi ştim, că El n'ar fi creat o ast-fel de fiinţă, şi n'ar fi împodobit-o cu tóte, dacă n'ar fi voit ca acéstă făptură să rémână pentru tot-de-una. Şi aşa, conchide Atinagor, dacă Creatorul a făcut pe om pentru ca să fie părtaş vieţii raţionale, şi că, făcêndu-se contemplator măreţiei şi înţelepciunei Lui întru tot strălucitóre, să rémână pentru tot-de-una în ast-fel de contemplare conform cu intenţiunea Lui şi cu tótă natura primită de la Dînsul, apoi acéstă cauză, pentru care este creat ne dă încredinţarea sigură, că el va exista neîntrerupt» [1]). Deci arvuna nemuririei sufletului omenesc, precum şi voinţa lui D-ḑeŭ întru acésta, se cuprind, după vederea lui Atinagor, în aseméнarea sufletului cu D-ḑeŭ, şi tot odată şi în chemarea lui la participarea vecîniceĭ vieţi divine, şi anume la participarea în viéţa raţională a lui D-ḑeŭ prin vecînica contemplare a perfecţiunilor Lui, şi în viéţa morală prin vecînica urmare legii şi dreptăţii divine. De aceea e de ajuns să cunóştem în sufletul nostru aseméнarea lui cu D-ḑeŭ, pentru ca să fim încredinţaţi pe deplin despre nemurirea lui. In deosebi Atinagor, oprindu-se la ideea dreptăţii, înăscută în sufletul omenesc, ca reflexiune a dreptăţii divine, şi în numele ei, iarăşi crede necesar a admite neîntrerupta existenţă a sufletului şi

[1]). De resurect. mort. n. 13.

după mórte, după despărțirea luĭ de trup, de óre ce fie-care om trebue să priméscă cele ce se cuvin după faptele luĭ, căcĭ în viéța de acum adese orĭ ceĭ buni sufĕr până la mórte, pe când, din contra, ceĭ rĕĭ sînt fericiți [1]).

Sf. Irineŭ pune nemurirea sufletuluĭ în deplină dependință de voința luĭ D-ḑeŭ deși, în acelașĭ timp, el vede chĭar în suflet arvuna nemuririĭ luĭ, și anume, în spiritualitatea luĭ, din care causă prin însașĭ natura sa nu póte să fie supus distrugerĭĭ saŭ putrediciunĭĭ, care vatămă numaĭ corpul material al omuluĭ [2]).

După *Tertulian*, de și sufletul pórtă zălogul nemuririĭ sale în însășĭ natura sa spirituală [3]), de unde provine și credința generală în nemurirea sufletuluĭ, ceea ce se exprimă prin diferitele forme de pomenirĭ ale morților [4]), totușĭ nemurirea sufletuluĭ depinde de Insușĭ D-ḑeŭ, după cum și chipul luĭ D-ḑeŭ cu care e împodobit omul, depinde de vecĭnicul sĕŭ prototip și numaĭ de la Dînsul saŭ în legătură cu Dînsul 'șĭ primește puterea și viéța sa reală [5]).

În fine alțĭ învĕțătorĭ vechĭ spre confirmarea nemuririĭ sufletuluĭ s'aŭ mărginit numaĭ în a arăta nematerialitatea saŭ spiritualitatea luĭ ca o ast-fel de proprietate, care necesarminte exclude distrugerea și presupune nedesfacerea luĭ. Ast-fel aŭ fost *sf. Ipolit* [6]) și renumițiĭ învĕțațĭ alexandrinĭ—*Climent* și *Origen*, dintre carĭ acești din urmă aŭ pus în evidență și fa-

[1]). De resurect. mort. n. 18.
[2]). Adv. haeres. lib. V. c. 7. n. 1.
[3]). De resurect. carn. n. 34.
[4]). De testim. anim. n. 4.
[5]). De baptism. n. 5.
[6]). Philosoph. X. 34.

cultatea sufletului de a se perfecţiona neîntrerupt, care perfecţionare necesar presupune existenţa lui şi dincolo de marginile mormîntului [1]). Acelaşi lucru se póte ḑice despre *Lactanţiŭ*, scriitor creştin din apus care, dovedind nemurirea sufletului în ve!erea opiniunilor materialiste ale următorilor lui Lucreţiŭ, se razemă când pe nematerialitatea sufletului care îl face liber de orî-ce distrugere, când pe facultatea lui de neîntreruptă mişcare şi activitate, care arată posibilitatea existenţii lui şi după mórtea corpului, când pe aspiraţiunea lui spre cele cereşti şi vecînice, care trebue să se realiseze după mórte prin întórcerea lui la acel vecînic prim isvor, din care a eşit, când în fine pe sentimentul datorieî morale, înăscut în suflet şi pe credinţa îndréptă rĕsplată după fapte, fapte carî necesar cer pentru suflet o altă viéţă căcî virtutea şi viţiul nu se rĕsplătesc după vrednicie în acéstă viéţă [2]).

St. Atanasie al Alexandrieî, dând însemnătatea cuvenită convingerilor despre nemurirea sufletului, care se bazéză pe însaşi natura sufletului, nu se opreşte aci, ci merge maî departe, arătând temeiul cel maî principal saŭ cel din urmă al credinţeî nóstre în nemurirea sufletului, şi anume, voinţa saŭ bunătatea lui D-ḑeŭ, după care I-a plăcut Creatorului să creeze pe om după asemĕnarea Sa şi prin urmare în chipul vecînicieî Sale. Dacă, după Atanasie, sufletul nu e tot una cu corp ul, apoî tocmaî pentru acésta trebue să şi fie nemuritor, faţă cu corpul muritor. Apoî, dacă, sufletul mişcă nu numaî corpul, dar şi pe sine, ceea ce exprimă viéţa

[1]). Clim. Alex. Lib. VI c. 6. Orig. contr. Cels. III. 22.
[2]). De opific. Dei n. 16. Instit. Lib. VII. De vit. beat. n. 5. 9 et 12.

luĭ, apoĭ din acéstă causă ĭarăşĭ trebue să fie nemuritor, căcĭ deslipirea de corpul nemişcat nu póte să-l priveze de facultatea de a se mişca prin sine nicĭ de viéţă. Dacă sufletul póte să trăĭască în corp, ca cum s'ar găsi afară de corp, când se desface de cele pământeştĭ şi vremelnice şi tinde la cele cereştĭ şi vecĭnice, apoĭ cu atât maĭ mult el trebue să fie în stare a trăi o ast-fel de viéţă atuncĭ, când prin mórte se desface cu totul de corpul putreţitor [1]). Dar acéstă privirea la nemurirea sufletuluĭ sf Atanasie o complectéză în alt loc cu următorul raţionament despre om, şi decĭ şi despre sufletul luĭ, şi anume că omul, «creat din nimic, după natura sa este muritor, că pe el póte să-l reţină de la mórte şi să-l facă părtaş nemuririĭ numaĭ aseměnarea luĭ cu D-ḑeŭ, asemenea şi împărtăşirea cuvîntuluĭ Săŭ, şi că omul, de aceea, trebue să ducă o viéţă după D-ḑeŭ şi să rémână în comunicare neîntreruptă cu cuvîntul, pentru ca să îndepărteze de la sine mórtea pentru tot de-una, şi potrivit cu menirea divină, să trăéscă vecĭnic,—în chipul vecĭnicieĭ divine [2]).

Tot ast-fel aŭ învĕţat despre nemurirea sufletuluĭ şi părinţiĭ maĭ posteriorĭ aĭ bisericiĭ cu deosebirea numaĭ, că unĭĭ dintre dînşiĭ de ex. *Grigorie al Niseĭ* [3]), *Grigorie al Nazianzuluĭ* [4]), *Chrisostom* [5]), *Teodorit* [6]), *Grigorie cel Mare* [7]) şi *Maxim Mărturisi-*

[1]). Contr. gent. n. 33.
[2]). De incarnat. Dei. Verbi et Advent. in carn. n. 4 et 5.
[3]). De eo, quid sit ad imag. Dei. In patr. curs. compl. graec. T. 44 col. 1328.
[4]). Orat. 2 n. 28 et 75.
[5]). In genes. homil. 21. n. 6.
[6]). Divin decret. epitom. c. n. de homin.
[7]). Moral IV. 1. n. 5. Dialog. IV c. 5. 6 et. 45. Este de observat, că Grigorie cel Mare spre a confirma nemurirea sufletuluĭ se raportă la faptul că unĭĭ s'aŭ învrednicit a vedea după mórte suflete duse la cer de îngerĭ (Dialog. IV. c. 7 et 10).

torul [1]), s'aŭ mărginit să arate nematerialitatea saŭ spiritualitatea sufletuluĭ, ca însuşire, care fără îndoélă mărturiseşte despre nemurirea naturiĭ luĭ, ĭar alţiĭ, de ex. Ciril al Ierusalimuluĭ [2]), Epifanie [3]), Isidor Pelusiotul [4]) şi Sofronie al Ierusalimuluĭ [5]), avênd în vedere împrejurarea, că fiinţa sufletuluĭ, ca şi a tot ce e mărginit şi făptură, în cele din urmă atârnă numaĭ de D-ḑeŭ, aŭ adaus la acésta, că de şi el e nemuritor, totuşĭ nu aşa, cum e nemuritor D-ḑeŭ dar că el e nemuritor numaĭ din voinţa saŭ mila luĭ D ḑeŭ.

Augustin, ca şi Atanasie, leagă aceste douĕ părerĭ, carĭ se complectézĕ reciproc, într'o singură părere generală despre nemurirea sufletuluĭ. După învĕţătura luĭ, sufletul este nemuritor deja pentru-că este spiritual, fiind-că tot ce e spiritual e simplu, nedivisibil şi nestricăcĭos [6]). El e nemuritor şi pentru faptul, că e raţional şi înzestrat cu facultatea de a cunóşte şi decĭ, ca şi ştiinţa ce o conţine, nu póte să piară [7]). Pe lângă acésta pe suflet îl face nemuritor şi aceea, că el este prin sine o putere vie şi vecĭnic activă, care nicĭ odată nu póte să trécă într'o stare de neactivitate, după cum şi corpul, după distrugere nu póte să devie ceva opus corpuluĭ, saŭ să se prefacă în nimic, ci trebue să rĕmână după fiinţa sa acelaşĭ corp [8]). Pe lângă tóte aacestea, după Augustin sufletul nu prin sine saŭ prin propria sa natură este nemuritor, după cum e nemu-

[1]). Opuscul de anim. Curs. compl. patr. graec. T. 91. col. 354—360.
[2]). Cathech. 4 n. 18.
[3]). Haeres. 44 vel 64 n. 37.
[4]). Lib. III. epist. (ad. diac. Isydor) 95.
[5]). Epist. Catholic. Sophron. Binii, concil. T. V p. 175.
[6]). De Trinit. lib. VI. c. 6. n. 8.
[7]). De immortalit. anim. c. 1. et 7.
[8]). Ibid. c. 8 et 12.

ritor D-ḑeŭ, căcĭ el, ca şĭ tot ce e făptură depinde de Creator şi este supus schimbăreĭ, de care este scutit numaĭ D-ḑeŭ [1]). Nemurirea luĭ este numaĭ chip a nemuririĭ veciniculuĭ D-ḑeŭ şi tocmaĭ pentru aceea este nemuritor, că pórtă în sine chipul luĭ D-ḑeŭ [2]).

După *Damaschin* sufletul este nemuritor, pentru-că prin natura sa e spiritual, simplu şi nemuritor. Dar acésta s'a dat sufletuluĭ de harul A-tot-ţiitoruluĭ [3]), şi deci vecinica luĭ continuare, ca şi însaşĭ fiinţa sufletuluĭ, depinde de voinţa luĭ D-ḑeŭ, şi este un act al bunătăţiĭ şi al puteriĭ a-tot-ţiitóre [4]).

După cele ḑise nu e greŭ de vĕḑut, că după părerea părinţilor şi învĕţătorilor vechĭ aĭ bisericiĭ, de şi nemurirea sufletuluĭ 'şĭ are germenele în însaşĭ natura sufletuluĭ, totuşĭ în cele din urmă, ea se află în D-ḑeŭ, faţă de Care sufletul, ca purtător al chipuluĭ Luĭ, stă în cea maĭ strînsă legătură şi dependinţă. Apoĭ e destul de clar şi aceea, că, tot după părerea lor, credinţa în nemurirea sufletuluĭ în cele din urmă se sprijină nu pe alt-ceva de cât pe credinţa în Insuşĭ D-ḑeŭ, ceea ce este fórte adevĕrat şi se justifică de conştiinţa religiósă a fie-căruĭa, precum şi de observarea practică, care arata că conştiinţa se manifestă la un fel în viéţa altora. Şi una şi alta mărturiseşte, că credinţa în nemurirea sufletuluĭ tot-de-una e strîns legată de credinţa în D-ḑeŭ şi se găseşte într'o aşa dependenţă, că puterea eĭ tot-de-una se determină de gradul saŭ mĕsura acesteĭ din urmă. Cu cât e maĭ vie şi maĭ adîncă în

[1]). De Trinit. lib. XV. c. 5.
[2]). Ibid. lib. XIV. c. 3 et 4.
[3]). De fid. orthodox, lib. II. c. 12.
[4]). Ibid. c. 28.

cine-va credința în D-ḑeŭ, cu atâta acela crede mai puternic în nemurirea sufletului. Și din contra, cu cât cine-va crede mai puțin în D-ḑeŭ, cu atât e mai clătită credință în nemurirea sufletului. Iar cine pierde saŭ înădușă în sine credința în D-ḑeŭ acela, de ordinar, încetéză cu totul a crede în nemurirea sufletului saŭ în viéța viitóre. Acésta urméză în mod cu totul natural, căci cel care crede puțin saŭ nu crede în D-ḑeŭ, prin acésta se lipsește de posibilitatea de a avea o încredere puternică în nemurirea sa, fiind-că prin acésta întrerupe cu totul legătura internă cu Isvorul vieții și al nemuririi sale, și orî-ce fel de dovadă în folosul nemuririi sufletului, bazată numai pe speculațiunile rațiunii, i se pare cu totul neconvingétóre și nefolositóre. Din contra, cel care crede sincer în D-ḑeŭ, nu póte să nu fie în totul încredințat despre nemurirea sa, pentru-că susținênd prin credință neîncetat legătura vie cu Isvorul divin al vieții vecînice, el scóte tot-de-una de aci încredințare în propria sa menire pentru acéstă viéță,—încredințare nu abstractă—teoretică, ci practică, și deci încredințarea cea mai puternică și mai sigură. Acela care tot-de-una are conștiință că pórtă în sine chipul lui D-ḑeŭ, tinde cu tóte puterile spre Prototipul sĕŭ—D-ḑeŭ și deci, nicî odată nu póte să vină la ideea, că acest chip, care e înrudit cu vecînicul Prototip, ar putea când-va să móră, saŭ să dispară împreună cu sufletul. Tot ast-fel și cel care e pătruns de sentimentele adevĕratului respect și adevĕratei iubirî filiale către D-ḑeŭ, nicî odată nu va cugeta, că D-ḑeŭ ar voi când-va să-î tae cu totul viéța și să rupă legătura de înrudire cu Dînsul, după cum

și copilul care'și iubește mama și e iubit de dînsa, nicĭ odată nu va crede că ea ar voi să trăéscă fără dînsul, saŭ că ĭ-ar dori mórtea. De asemenea, nu-și va permite nicĭ odată a se îndoi despre nemurirea sufletuluĭ și rĕsplata viitóre nicĭ acel care, tot-de-una se cunóște că este chemat spre perfecțiunea morală care tot-de-una în viéță se conduce de sentimentul viŭ al datorieĭ sale morale și de ideea despre D-ḑeŭ, ca legĭuitor al sĕŭ, ca judecător și rĕsplătitor. Iată cât de strîns e legată cu credința în D-ḑeŭ credința în nemurirea sufletuluĭ și de aceea dînsa e tot așa de generală și necesară în omenire, ca și credința în D-ḑeŭ [1])! Dar să ne întórcem la alte însușirĭ ale sufletuluĭ, dintre carĭ ne-am ocupat numaĭ cu spiritualitatea și nemurirea luĭ, ca însușirĭ generală și fundamentale; însă aceste douĕ însușirĭ ale sufletuluĭ presupun saŭ cuprind în sine și alte însușirĭ nu maĭ puțin importante.

---

[1]). E de observat, că învĕțătorĭĭ vechĭ și scriitorĭĭ creștinĭ aŭ spus în trăsurĭ generale tot ceea ce trebue de spus pentru nemurirea sufletuluĭ, și de aceea maĭ pe urmă și chĭar în timpurile de față întâlnim tot dovedile arătate de dînșiĭ, bine înțeles într'o formă maĭ desvoltată Ast-fel e de ex. *dovada metafisică despre nemurirea sufletuluĭ*, care se întemeéză pe simplitatea sufletuluĭ, care arată unitatea saŭ identitatea cu sine a sufletuluĭ, care tot de-una nu se arată în părțĭ ci în întregime în tóte actele sale; ĭar în vederea învĕțăturiĭ materialiste despre unitatea sufletuluĭ, ca armonie a corpuluĭ, de ordinar acéstă dovadă se rapórtă la facultatea înăscută în suflet de a reflecta, în puterea căreea el, cunoscêndu-se ca principiŭ de sine lucrător, tot-de-una se distinge pe sine, atât de corp, cât și de tóte impresiunile sensibile. Tot ast-fel este prin caracterul sĕŭ și *argumentul teologic* maĭ posterior, care se întemeéță pe conformitatea ce se observă între mijlóce și scopurĭ și de aci trece la necesitatea de a se satisface în viéța viitóre tendințile sufletuluĭ către adevĕr, bine și fericire, nesatisfăcute în viéța acésta. Așa este și cu *argumentul religios* al nemuririĭ sufletuluĭ, care se întemeéză pe raporturile luĭ religióse cu D-ḑeŭ, ca chip către Prototip lucru arătat și de învĕțătorĭĭ vechĭ. La cele ḑise se póte adauge; că unĭĭ învĕțațĭ în timpul de față, caută a justifica în mod științific posibilitatea arătărĭĭ sufletelor, fapt prin care ĭarăși se dovedește nemurirea sufletuluĭ Despre posibilitatea și realitatea unor ast-fel de fenomene se găsesc indicĭĭ și la unĭĭ dintre păstorĭĭ vechĭ creștinĭ (De ex. la sf. Iustin și la Grigorie cel Mare).

§ 39.

Chipul lui D-ḑeŭ ca atribut esenţial al sufletului omenesc.

Pe baza însuşirilor sufletuluĭ, expuse, venim la necesitatea de a admite în suflet ca cel maĭ însemnat atribut, prin care după cuvîntul scriitoruluĭ Facereĭ, omul se deosebeşte şi se înalţă peste tóte făpturile pămênteştĭ, venim la chipul luĭ D-ḑeŭ. Pentru ce? Pentru-că, după cum am vĕḑut, sufletul fiind spiritual şi nemuritor, saŭ o fiinţă deosebită de corp, ca cerĭul de pămênt, este principalul în natura omenéscă, cu alte cuvinte sufletul face pe om să fie om şi nu ceea ce sînt tóte cele-l-alte făpturĭ pămênteştĭ, cu tóte că omul după corp, aparţine ca şi ele domeniuluĭ pămêntesc. Dacă e aşa, apoĭ se înţelege de ce nu putem şi nu trebue să aplicăm cuvintele scriitoruluĭ Facereĭ despre creearea omuluĭ după chipul şi aseménarea luĭ D-ḑeŭ, de cât la sufletul omenesc, cu atât maĭ mult, că şi însuşĭ scriitorul Facereĭ dă un temeĭŭ puternic pentru asemenea înţelegere. După descrierea luĭ, primul om creat s'a făcut cu suflet viŭ, adică om real şi adevĕrat, decĭ om după chipul luĭ D-ḑeŭ, numaĭ când El a suflat în faţa luĭ suflare de viéţă saŭ suflet (Fac. 2. 7). Până în acest moment, prin urmare, omul n'a fost om adevĕrat, saŭ om după chipul luĭ D ḑeŭ, ci a fost om numaĭ după exterior, numaĭ om trupesc pregătit a primi pe omul spiritual, şi că în acéstă stare el era numaĭ ca o locuinţă externă saŭ templu, în care avea să se aşeze chipul luĭ D-ḑeŭ, un piedestal de pămênt în care trebuea să sălăşluéscă acest chip. Apoĭ, scriitorul Fa-

cerii arată facultatea omului de a stăpâni pământul şi tóte făpturile pământeşti, ca una dintre trăsurile cele mai caracteristice ale chipului lui D-ḑeŭ (Fac. 1. 26); se înţelege însă că acéstă aptitudine se rapórtă la suflet iar nu la corp. La cele ḑise se póte adăuga, că şi Ap. Pavel, pune chipul lui D-ḑeŭ, după care a fost creat omul şi spre restabilirea căruia sunt chemaţi toţi creştinii, în cunoştinţa deplină (Colos. III. 10), în dreptate şi sfinţenia adevĕrului (Efes. 4. 24), şi acestea iarăşi se rapórtă la suflet, şi nu la corp.

Aşa aŭ învĕţat despre chipul lui D-ḑeŭ, ca însuşire esenţială numai a sufletului omenesc şi vechii părinţi şi învĕţători ai bisericei. E drept că unii, de ex. *Iustin* [1]) şi *Irineŭ* [2]) în vederea mincinóselor învĕţături dualistice despre corpul omenesc, ca ceva josnic şi rĕŭ, spre a rîdica însemnătatea corpului, întindeaŭ chipul lui D-ḑeŭ şi la dînsul; făcênd acésta însă, ei, n'aŭ gândit să pună corpul deopotrivă cu sufletul ca părtaş la chipul lui D-ḑeŭ ci voeaŭ să exprime ideea că şi corpul nu-l strĕin de o anumită parte de împărtăşire a chipului lui D-ḑeŭ, fiind creat nemijlocit de însuşi D-ḑeŭ, şi creat pentru ca să servéscă de locuinţă convenabilă şi organ al sufletului [3]), şi deci a fi templu vrednic şi purtător al chipului lui D-ḑeŭ, unit cu sufletul şi de aceea părinţii amintiţi, când voéŭ să arate direct în ce se cuprinde înrudirea dintre om şi D-ḑeŭ arătaŭ saŭ la sufletul omenesc în genere, saŭ în deosebi însuşirile lui principale ca: raţiunea şi libertatea [4]). Alţii din-

[1]). De resurect. n. 7.

[2]). Contr. haeres. lib. V. c. 6. n. 1. Ast-fel de representare este şi la Tertulian (De resurect. carn. n. 6).

[3]). *Iustin*. De resurect. n. 10. *Irineŭ* contr. haeres. lib. II. c. 33. n. 4.

[4]). *Iustin* Dialog. cum Tryph. n. 4. Irineŭ contr. haeres. lib IV c 4. n. 3.

tre vechiĭ învĕțătorĭ creștinĭ pornind de la ideea despre D-ḑeŭ, ca cel maĭ curat spirit, căruĭa nu póte să-ĭ servéscă ca chip nimic material saŭ corporal, susțineaŭ cu tărie că chipul luĭ D-ḑeŭ în om se cuprinde nu în corp, ci numaĭ în suflet, de și nu negaŭ, că acest chip, din causa strînseĭ legăturĭ dintre corp și suflet se exprimă până la un punct și în corp [1]). Ast-fel, afară de *Climenț al Alexandrieĭ* [2]) și *Origen* [3]) aŭ fost: *Ambrosie* [4]), *Chiril al Ierusalimuluĭ* [5]), *Vasilie cel Mare* [6]), *Grigorie al Niseĭ* [7]), *Chrisostom* [8]), *Grigorie Nazianzul* [9]), *Ciril al Alexandrieĭ* [10]), *Augustin* [11]), *Teodorit* [12]), *Isidor Pelusiotul* [13]), *Damaschin* [14]) și alțiĭ. Toțĭ aceștia aŭ învĕțat în acelașĭ mod punênd chipul luĭ D-ḑeŭ numaĭ în sufletul omenesc, maĭ bine însă aŭ scos în relief acéstă idee aceĭ dintre eĭ, carĭ aŭ avut în vedere pe antropomorfiștĭ, carĭ puneaŭ chipul luĭ D-ḑeŭ nu numaĭ în suflet, ci și în corp și prin acésta 'șĭ închipuĭaŭ pe D-ḑeŭ ca ființă asemenea omuluĭ, cu corp și organe. In vederea acesteĭ rătăcirĭ a antropomorfiștilor eĭ arătaŭ, că pe când Scriptura învață lămurit despre chipul luĭ D-ḑeŭ în suflet,

---

[1]). *Epifaniŭ*, de ex. haeres. 70 n. 2 et 3. *August.* De genes. ad lit. imperfect. lib. c. 16. n. 60.
[2]). Strom. 2, 22; V. 4.
[3]). Contr. Cels. lib. VIII n. 49. De princip. lib. I. c. 1. n. 7.
[4]). Haexamer. lib. VI c. 8. n. 45.
[5]). Cathech. 4. n. 18.
[6]). In Psalm. 48. n. 8.
[7]). De hominis opific. c. 16. quid sit ad imag. Dei curs. patr. graec. T. 41. col. 1527.
[8]). In genes. homil. 8. n. 3.
[9]). Orat. 45. n. 7.
[10]). Advers. Antrophomorfist.
[11]). De Trinitat. lib. XIV. c. 3.
[12]). In genes. quaest. 21.
[13]). Epist. lib. III 95.
[14]). De fid. orthodox. lib. II. c. 12.

înzestrat cu facultatea de a stăpâni tóte cele pământești [1]), și a se perfecționa moralminte [2]), nicăirĭ nu se vorbește nimic despre aparținerea acestuĭ chip și trupuluĭ, că, dacă în Scriptură D-ḑeŭ se închipuește cu diferite organe corporale, apoĭ acésta s'a făcut numaĭ din condescendență pentru neputințele închipuiriĭ omenești, pentru care trebue a se înțelege nu în mod sensual, ci convenabil cu D-ḑeŭ [3]), și că în fine, chĭar în Scriptură D-ḑeŭ pretutindenĭ se închipuește ca ființă nemărginită, neschimbătóre și nemuritóre, atribute carĭ exclud orĭ-ce idee despre existența în natura divină a ceva aseměnător cu materia în genere saŭ, în special, cu corpul omenesc [4]). Prin acésta nu numaĭ că s'a îndepărtat orĭ-ce închipuire sensuală antropomorfică despre D-ḑeŭ, dar s'a întărit și credința că chipul luĭ D-ḑeŭ se cuprinde nu în corp, ci numaĭ în sufletul omenesc. Ca ilustrație caracteristică în expresiunea acesteĭ credințe, se póte arăta între altele și aceea, că unĭĭ dintre părinții bisericeĭ ca: *Grigorie Nazianzul* [5]) și *Damaschin* [6]) aŭ numit sufletul omenesc chip a luĭ D-ḑeŭ, și din contra chipul luĭ D-ḑeŭ l'aŭ numit suflet, prin acestea însă s'a exprimat lămurit convingerea, că chipul luĭ D-ḑeŭ este așa de strîns legat cu sufletul, în cât formézĕ cu dînsul o unitate nedes-

[1]). *Grigore al Nisei.* De homin opific. c. 4. *Chrisost.* In genes. homil. 8. n. 3. *Teodorit.* In genes. quaest. 20. *Isidor Pelus.* lib. III epist. 95.
[2]). *August.* De Trinit. lib. XII. c. 7. *Ciril Alex.* lib. IX. Comment. în Ioann c. 14. Vers. 20.
[3]). *Grigorie Naz.* orat. 31 (Theologiae 5) n. 22. Ciril Alex. Advers. Iulian lib. V col. 765 (curs. patr. graec. T. 76). *August.* De civit. lib. XII c. 23 lib. XVI c. 5 et. 32. *Damasc.* De fid. orthodox lib. I, c. 2.
[4]). *Grig. Naz* orat. 18. n. 7. orat. 28. n. 7. Damasc. De fid. orthodox lib. 1 c. 4.
[5]). Orat. 32. n. 7.
[6]). De fid. orthodox lib. II. n. 12.

părțită, saŭ că chipul luĭ D-ḑeŭ formézā natura sufletuluĭ omenesc.

§ 40.

Trăsurile particulare ale chipuluĭ luĭ D-ḑeŭ în sufletul omenesc.

După cele ḑise nu e greŭ de determinat, ce însușirĭ are chipul luĭ D-ḑeŭ în sufletul omenesc. Dacă chipul luĭ D-ḑeŭ formézā un tot cu sufletul omenesc, ca ființă spirituală, apoĭ se înțelege, că trăsurile caracteristice ale acestuĭ chip nu pot să fie de cât puterile spirituale ale sufletuluĭ cu însușirile lor esențiale. Și fiind-că noĭ cunóștem în suflet numaĭ treĭ puterĭ principale și anume: rațiunea, voința și simțimêntul, apoĭ acestea și trebue să fie admise ca trăsurĭ principale și esențiale ale chipuluĭ luĭ D-ḑeŭ, care se găsește în suflet.

Acéstă posițiunea se confirmă în Scriptură prin faptul, că în ea și Spiritul infinit se represinta ca rațiune supremă ca cea maĭ perfectă voință și iubire. Apoĭ, scriitorul Facerĭĭ după cum se știe unește cu chipul luĭ D-ḑeŭ în om stăpânirea asupra a tot ce e pământesc (Fac. I. 26), iar Apost. Pavel îl pune în cunoștință, (Colos. 3, 10), în dreptate și sfințenia adevĕruluĭ (Efes. 4, 24), tóte acestea însă presupun în sine presența și activitatea puterilor curat spirituale, cunoscute nouă, și anume: a rațiuneĭ voințeĭ și a sentimentuluĭ.

Părinții și învĕțătorĭĭ vechĭ aĭ bisericĭĭ aŭ fost de aceĭașĭ părere despre trăsurile particulare ale chipuluĭ

luĭ D-ḑeŭ, cuprins în sufletul omenesc. După cum vom vedea, eĭ le vedeaŭ când în raţiune saŭ puterea sufletuluĭ de a raţiona, când în voinţă saŭ libertate, când în sentiment saŭ facultatea de a ĭubi. Unĭĭ dintre dînşiĭ însă, ca: *Ambrosie* [1]), *Augustin* [2]) şi *Teodorit* [3]), conducêndu-se de ideea, că sufletul, fiind chip a luĭ D-ḑeŭ, trebue să fie şi reflexiune a Treimeĭ divine, numĕraŭ în suflet treĭ puterĭ óre-care, carĭ li se păreaŭ maĭ principale şi le socoteaŭ ca întreită reflecsiune a Treimeĭ divine. La dînşiĭ maĭ găsim în fragmente multe fapte, carĭ explică şi arată ce este principal şi de căpetenie în suflet, care-l face asemenea cu D-ḑeŭ şi care-l deosebeşte şi-l înalţă atât de mult nu numaĭ peste cele neînsufleţite, dar chĭar peste sufletele animalelor, cu tóte că acestea posedă într'un anumit grad şi raţiune şi voinţă şi sensibilitate. La acésta trebue să întórcem o deosebită atenţiune.

§ 41.

Puterea sufletuluĭ de a raţiona.

Între mulţĭ alţĭ învĕţătorĭ vechĭ aĭ bisericiĭ *Sf. Irineŭ* [4]), *Origen* [5]), *Ambrosie* [6]), *Vasilie cel Mare* [7]) *Grigorie al Niseĭ* [8]), *Augustin* [9]) şi *Damaschin* [10]) aŭ pus chipul luĭ D-ḑeŭ în raţiunea omenéscă, *Ter-*

[1]). Lib. de dignit. condit. human. c. 2.
[2]). Confes. Lib. XIII. c. 11. De Trinit. lib. IV. c. 4. 5 et 11. lib. XIV c. 8.
[3]). In genes. quaest. 21.
[4]). Contr. haeres. lib. IV c. 4. n. 3.
[5]). De princip. lib. I. c. 1. n. 7.
[6]). De dignitat. condit. human. c. 2.
[7]). In psalm. 48. n. 8.
[8]). De opific. homin. c. 16.
[9]). In Ioann. Tractat. 3.
[10]). De fid. orthodox. lib. II. c. 12.

tulian, *Teodorit* și *St. Atanasie*, asemenea *St. Iustin*, *Augustin* și *Lactanțiŭ* mai mult ca alții explică lămurit ce anume este în rațiunea omenéscă, care o înalță peste cele pământești și o aseměnă cu D-ḑeŭ. După *Tertulian* rațiunea omenéscă fiind pecetea chipuluĭ luĭ D-ḑeŭ, ea se asaměnă cu D-ḑeŭ prin aceea că, dînsa ca și Rațiunea divină nu cu vre-un ajutor lateral, ci Singură de sine și prin propria sa vorbire lăuntrică naște Cuvîntul, tot ast-fel și rațiunea omenéscă, nu din ceva din afară, ci din sine saŭ din propria sa gândire produce cuvîntul interior și exterior, fiind în convorbire neîntreruptă cu sine însași [1]). Acéstă analogie dintre sufletul omenesc și Rațiunea divină o arată și *ter. Teodorit*, adăugând, că mintea omenéscă se aséměnă, în parte, cu nemărginitul D-ḑeŭ și prin faptul, «că într'un moment străbate și răsăritul, și apusul și miaḑă-ḑi și miaḑă-nópte și cele de desupt, de și nu esențialminte ci numaĭ prin închipuire» [2]). *Atanasie cel Mare* comparând rațiunea omenéscă cu înțelegerea animalelor, arată într'însa și următórele trăsurĭ caracteristice de superioritate: După descrierea luĭ Atanasie, omul ca ființă rațională, se deosebește de animalele neraționale și necuvîntătóre, prin aceea că, pe când ultimile véd și cunosc numaĭ ceea ce se găsește înaintea ochilor, și fără nicĭ o judecată și alegere se duc acolo, unde le atrag simțurile lor, omul póte să vadă și să cunóscă cu mintea ceea ce nu e sub ochĭ saŭ mânĭ, și dacă tinde spre ceva tinde, după cugetare și hotărîre, ceea ce compa-

[1]). Advers. Prax. n. 5.
[2]). In genes. quaest. 21.

rativ e mai bine. Acésta provine de acolo, că raţiunea omenéscă se rapórtă către simţurile corporale nu ca rob, ci ca judecător şi cârmuitor, care dispune şi se fóloseşte de dînsele după chibzuinţa sa personală. De aceea, dacă raţiunea nu voeşte, nu întórce nicĭ o atenţiune la impresiunile provenite de la simţurile corporale din afară. Din acéstă cauză mintea, chĭar, când simţurile sunt în stare de neactivitate saŭ de repaus, póte să se dedea la diferite ocupaţiunĭ de cugetare, póte să contempleze ceea ce e în afară şi mai pre sus de simţurĭ, mai pre sus chĭar de om [1]).

Ce este decĭ aceea ce stă mai pre sus de om şi afară de simţurĭ, ce póte să contempleze raţiunea omenéscă, şi până unde nicĭ într'un caz nu póte să ajungă simţirea animalelor? La acésta ne daŭ rĕspuns următorĭĭ părinţĭ şi scriitorĭ creştinĭ: După *Iustin*, sufletul omenesc în anumite condiţiunĭ póte să contempleze pre D-ḑeŭ, pentru-că e înzestrat cu facultatea de a cugeta; ce se atinge însă de sufletul animalelor, ele ne avênd acéstă facultate, nu pot vedea pe D-ḑeŭ [2]). După *Atinagor* numaĭ omul, înzestrat de Creator cu raţiune, e predestinat a fi părtaş vieţiĭ Luĭ raţionale şi a fi tot odată contemplător al măreţieĭ şi al înţelepcĭuniĭ Luĭ întru tot strĕlucitóre [3]). *Lactanţiŭ* de asemenea prescrie numaĭ omuluĭ menirea şi facultatea de a preţui făpturile luĭ D-ḑeŭ şi a măsura providenţa Luĭ necuprinsă şi a se minuna de măreţia, puternicia şi autoritatea Luĭ [4]).

[1]). Orat. contr. gent. n. 31.
[2]). Dialog. cum Tryph. n. 4.
[3]). De resurect. mort. n. 13.
[4]). Instit. divin. lib. VII. De vita beat. n. 5.

Dacă vom uni la un loc tóte cele ḑise mai su- de către vechiĭ scriitorĭ creştinĭ, vom avea următórea representare generală despre particularitatea raţiuneĭ omeneştĭ. Raţiunea, împreună cu sufletul, fiind legată de corp, e nevoită să se adreseze către simţurile externe şi impresiunile din afară, spre a câştiga cunoştinţa despre lu ea care există în afară de dînsa. Cu tóte acestea raţiunea nu devine róbă acestor simţurĭ şi acestor impresiunĭ sensibile, după cum se întîmplă acésta cu simţul instinctiv al animalelor. Nu se face róbă pentru-că în sine are óre-care putere de stăpânire, îngrădită puternic de orĭ-ce influenţĭ protivnice din afară şi nicĭ odată, nu póte fi nimicită de dînsele: Avênd acéstă putere, care nu există în instinctul animalelor, raţiunea nu se atrage de curentul nenumĕratelor şi variatelor impresiunĭ externe, ci tot-de-una se póte reţinea şi se póte pune mai pre sus de cât dînsele, raportându-se către ele nu ca un rob fără voe, ci ca judecător liber. De aceea raţiunea nu se mărgineşte numaĭ cu partea vĕḑută, ci póte pătrunde şi în adîncul lor, explicând şi determinând senzul şi însemnătatea lor lăuntrică : ea, în fine, e capabilă a se ridica de la cele vĕḑute la cele nevĕḑute, şi a tinde cu cugetarea la Insuşĭ Pricinuitorul a tot ce există—la D-ḑeŭ.

Acéstă conclusiune generală trasă din vechea învĕţătură creştină despre aseměnarea cu D ḑeŭ a raţiuneĭ omeneştĭ, observăm în treacăt, că nu numaĭ că nu e în desunire cu psihologia experimentală, ci din contra e confirmată şi justificată în totul. Orĭ cine urmăreşte cu atenţie cugetarea sa vede, că spiritul nostru cugetător chĭar în sfera cea mai de jos a activităţiĭ sale.

se arată ca putere stăpânitóre, pentru-că spiritul, cu tótă iuțimea curentului de impresiuni externe, nici odată nu plutește și nu este dus de dînsul, ci din contra, tot-de-una se reține nu numai pe sine, ci și ceva din acest curent vecinic curgător, din care provin senzațiile externe, cari cu tóte că se formézá din impresiunile externe, totuși pórtă pe ele pecetea cugetării interne independentă. In sfera curat psihică spiritul nostru rațional se presintă mai stăpân, fiind-că aci, în tóte actele conștiinței de sine, se arată stăpânitor de sine, pe de o parte prefăcêndu-se în subiect cugetător, observator și cunoscĕtor, iar pe de alta în obiect care se cugetă și se observă pe sine. Tot atât de independent este spiritul nostru cugetător și în tóte actele sale de cugetare, de ex. atunci când natura nedându-i nici un fel de cunoștințe gata despre ea, singur le capătă și le înmulțește prin experiențele și observațiunele sale, saŭ atunci, când, natura presentându-i numai un material neîntocmit, el singur se silește a-l pătrunde și în parte pătrunde sensul și însemnătatea lui lăuntrică, saŭ în fine atunci, când, natura ținênd ascunse tóte causele principale ale lumii, el prin puterea cugetării sale ajunge până la dînsele, iar prin ajutorul ideii de D-ḑeŭ înăscute lui, se ridică până la ultima și suprema cauză a tot ce există.

Nimic de așa fel nu se póte observa în viéța animalelor, de și la unele specii se vede o însemnată parte de cugetare. Puterea de a cugeta în animal depinde în totul de impresiunile din afară. Acéstă putere de cugetare trece repede odată cu curentul impresiunilor, așa că din ea nu rĕmâne nimic. De aceea la animale

lipseşte şi conştiinţa de sine şi reflexiunea şi puterea de a câştiga cunoştinţe şi înclinarea spre desvoltare şi perfecţionare. Aceea ce ştiŭ animalele, ştiŭ de odată după instinctul dat lor de natură şi, mai mult de cât acésta nicĭ odată şi nimic nu mai pot cunóşte. Fiind-că natura le dă numai cunoştinţe necesare pentru conservarea şi susţinerea vieţiĭ sensuale, apoĭ se înţelege cât de îngustă şi mărginită este sfera cunoştinţelor lor. Trăind de ex. pe uscat saŭ în apă, ele ştiŭ ceva cu privire la viéţa acestor sfere, însă nu ştiŭ absolut nimic despre alte sfere de asemenea fel, saŭ fiind impresionate de fenomenile vĕḑute ale natureĭ ştiŭ ceva despre folosul saŭ nefolosul lor pentru sine, însă nu ştiŭ absolut nimic despre însemnătatea lor în sistemul creăriĭ lumiĭ, despre causele apropiete, şi decĭ cu atât mai puţin despre causa finală, care stă mai pre sus de tóte causele.

§ 42.

Libertatea sufletuluĭ.

Invĕţătoriĭ vechĭ *Sf. Irineŭ* [1]), *Ilariŭ* [2]), *Vasilie cel mare* [3]), *Ieronim* [4]) şi *Damaschin* [5]). Vĕd chipul luĭ D-ḑeŭ în voinţa omuluĭ. Ce aŭ găsit eĭ decĭ de căpetenie în voinţa omenéscă, prin care omul se asémănă cu D-ḑeŭ, şi stă mai sus de cât tóte făpturile? «D-ḑeŭ, învaţă *Sf. Iustin*, a creat pe om asemenea îngerilor, cu voinţă liberă spre a face dreptate [6]),

[1]). Contr. haeres. lib. IV. c. 37 n. 4.
[2]). Tract. în ps. 134 n. 14.
[3]). In psal. 48. n. 8.
[4]). Epist. 146.
[5]). De fid. orthodox. lib. II. c. 12.
[6]). Dialog. cum Tryph. n. 102.

l'a creat capabil de a alege adevĕrul şi a face binele [1]), iar nu ca pe alte făpturĭ de ex. ca pe plante saŭ patrupede carĭ nu pot lucra liber. Alt-fel şi el, dacă n'ar fi liber a alege binele, n'ar fi vrednic de recompensă saŭ laudă, asemenea n'ar fi pedepsit, după dreptate, dacă ar fi rĕŭ, şi dacă n'a putut fi alt-fel de cum s'a născut [2]). Acelaşĭ lucru îl repetă şi *Sf. Irineŭ*, învĕţând că după cum D-ḑeŭ a pus în îngerĭ libertatea de a alege, tot ast-fel dintre făpturile pămênteştĭ numaĭ pe om l'a creat liber şi cu putere (întocmaĭ ca şi sufletul sĕŭ), ca de bună voe iar nu prin constrîngere să îndeplinéscă voinţa Luĭ şi prin supunere să merite adevĕratul bine [3]). De aceea de ex. grâul saŭ paĭul, fiind obĭecte neînsufleţite şi neraţionale sunt făcute aşa după natură, omul însă, fiind creat cu raţiune, liber a alege, singur e de vină dacă sub raportul moral devine odată grâŭ, iar altă-dată paiŭ [4]). Apoĭ pe când fiinţele neraţionale nu pot face nimic prin voinţa lor ci fără voe se atrag spre bine, şi aŭ tot-de-una acelaşĭ instinct şi acelaşĭ obicelŭ, ne putênd fi de cât ceea ce sunt create [5]), de la om, saŭ de la voinţa luĭ liberă depinde, a se ţinea la înălţimea cinsteĭ, cu care e înzestrat de Creatorul sĕŭ (Ps. 48, 21), saŭ să cadă jos, să se alăture cu animalele necuvîntătóre şi să se asemeneze lor [6]). Pentru acésta, după cum ómenĭĭ buniĭ merită aprobare şi laudă, aşa şi celĭ rĕĭ

---

[1]). Apolog. I. n. 28.
[2]). Ibid. n. 43.
[3]). Contr. haeres. lib. IV c. 37. n. 1.
[4]). Ibid. c. 4. n. 3.
[5]). Ibid. c. 37. n. 6.
[6]). Ibid. c. 4. n. 3.

merită—dispreț și condemnare, lucru care n'ar avea loc dacă și unii și alții ar fi buni saŭ rĕi nu după libertate, ci după natură [1]).

In aceleași trăsuri a descris voința omenéscă și mulți dintre vechii păstori și învĕțători creștini, vĕdênd în libertate ast-fel de însușire, de prerogativă, care nu aparține nicĭ uneea dintre făpturile pământești, și decĭ numaĭ pe om, considerându-l moral și rĕspunzĕtor înaintea luĭ D-dĕŭ. Așa aŭ fost: *Atinagor* [2]), *Tatian* [3]), *Teofil al Antiohieĭ* [4]), *Tertulian* [5]), *Climent al Alexandrieĭ* [6]), *Origen* [7]), *Chrisostom* [8]), și *Augustin* [9]). Dar prin excepție ese la ivélă *Sf. Grigorie al Niseĭ* cu următórea observație caracteristică despre particularitatea sufletuluĭ, ca ființă liberă și independintă, față cu tóte cele-l-alte făpturĭ pământeștĭ: «Sufletul, dice el, deja prin aceea îșĭ arată puterea sa de stăpânire și superioritatea peste cele de jos că, nesupunêndu-se la nimic, singur dispune liber și cu deplină putere de propriile sale dorinți. Căcĭ cine altul are acéstă însușire de cât împĕratul [10])? Ca reflexiune externă a acesteĭ autorități și mărețiĭ a sufletuluĭ servește, după Grigorie al Niseĭ [11]), între altele și autoritatea dată omuluĭ de D-dĕŭ de a domni peste tóte făpturile pământeștĭ,

---

[1]). Contr. haeres. lib. IV. c. 37. n 2.
[2]). Legat. pro Christ. n. 24.
[3]). Orat. contr. graec. n. 7.
[4]). Ad Autholic lib. II. n. 27.
[5]). De exhorbat castilat. c. 1.
[6]). Strom. II. 4. III 9. IV. 23.
[7]). De princip. lib. II. c. 9. n 6.
[8]). In genes. homil 19. n. 1 hom. 20. n. 3. hom. 22. n. 1.
[9]). Enchirid. 105 De ver. relig. c. 14. n. 27.
[10]). De homin. opific. c. 4. comp. c. 16.
[11]). Ibid. c. 9.

lucru pe care-l arată și *Chrisostom* [1]), *Isidor pelusiotul* [2]) și *Teodorit* [3]).

Că puterea libertăţii morale este proprietate exclusivă numaĭ a omuluĭ, despre acésta ne convinge conștiința nóstră personală și cea maĭ uşóră comparaţiune a nóstră cu cele-l-alte fiinţe ale lumiĭ. E de prisos a spune că atât în regnul organic cât și în cel neorganic, unde nu se vede nicĭ un semn de conștiinţe și nicĭ de libertate, nu găsim absolut nimic, aseměnător cu ceea ce noĭ numim libertate. Nu există óre libertate în regnul animal, unde se observă óre-care cugetare și putere de voință? Nicĭ aci nu-ĭ nimic aseměnător cu dînsa, căcĭ libertatea necesar presupune în cel ce o are, pe deoparte, facultatea de a judeca și preţui ceea ce e maĭ bun și ce e maĭ rĕŭ, ĭar pe de alta, facultatea de a alege între una și alta. Nimic de aşa fel nu există în animale, fiind-că tótă puterea lor de dorință ca și de cugetare, se pórtă și se înghite de curentul impulsiunilor sensuale și externe, și decĭ nu póte să vină nicĭ odată la concentrarea de sine, la stăpânirea de sine conștientă și de aceea ele în tóte acţiunile lor se conduc numaĭ de instinct care nu cere de cât satisfacerea luĭ necon liţionată. De ex. animalul flămând, întâlnind hrana, îndată și fără nicĭ o judecată se aruncă asupra eĭ și o mănâncă, și dacă se abţine de la acésta câte odată, apoĭ numaĭ de fricĭ, ĭar nu din calcul și hotărîre. Aşa procedéză animalele și în tóte cele-l-alte cazurĭ, pururea fiind sclave instinctelor și nicĭ odată nefăcênd și ne încercêndu-se a se înălţa

[1]). In genes. homil 8. n. 3. homil. 21. n. 2.
[2]). Lib. III. epist. 95.
[3]). In genes. quaest 21.

de asupra lor, ne avênd nicĭ un impuls spre acésta căcĭ le lipseşte noţiunea şi judecata despre ceea ce e permis şi nepermis, despre cinste şi necinste, despre bine şi rĕŭ. De aceea, ele, nicĭ odată n'aŭ luptă internă cu sine, nicĭ o stăpânire de sine saŭ jertfire de sine, nicĭ sentimentul imputărĭĭ actelor saŭ al rĕspunderĭĭ pentru dînsele. Dacă ele fac ómenilor óre-carĭ servicĭĭ, le fac fără să aĭbă conştiinţă de acésta, saŭ din causă, că ele indentifică serviciile lor cu mijlócele de a-şĭ dobândi hrană, saŭ din causa constrângerĭĭ. Asemenea, dacă fac vr'un rĕŭ omuluĭ, îl fac fără să ştie acésta, rĕmânând după sĕvîrşirea luĭ, absolut liniştite, ca şi cum nu l'ar fi făcut.

Omul însă, cu o desvoltare maĭ mare saŭ maĭ mică a puterilor sale spiritualo-morale tot-de una simte, în voinţa sa, putere îndestulătóre de a nu fi dus de dînsa împreună cu curentul curgător al impulsiunilor externe, ci a sta afară şi maĭ pre sus de dînsul, concentrându-se şi determinând-o după propriile sale impulsiunĭ şi hotărîrĭ. De aceea omul tot-de-una are conştiinţă că face prin sine orĭ-ce face, şi face nu pentru că a fost constrîns de ceva din afară ci, pentru-că singur, în urma unor anumite planurĭ şi hotărîrĭ îndreptă spre acésta voinţa sa. Este drept că adese orĭ voinţa omuluĭ, pe cât se pare, fără voe se înclină către impulsiunile externe, carĭ-l captivéză cu puterea lor, dar şi în aceste casurĭ ultimul temeiŭ al direcţiunĭĭ apucate stă nu în afară, ci tot în ea şi anume în insuficienţa tărieĭ şi a energieĭ voinţeĭ. De aceea, dacă voinţa e tare şi neclătită în o hotărîre saŭ direcţiune óre-care, apoĭ spre a o înclina în partea opusă nu vor fi în stare

nicĭ cele maĭ puternice impulsiunĭ saŭ constrîngerĭ din afară, carĭ pot s'o forţeze a produce un şir de acţiunĭ externe, nedorite de ea, dar nicĭ odată nu pot s'o siléscă a se schimba în sine însaşĭ. Atât e de mare şi neatinsă puterea voinţeĭ libere a omuluĭ.

Dar nu numaĭ aci se vede particularitatea eĭ faţă cu voinţa instinctivă a animalelor. Prerogativa eĭ principală se cuprinde în aceea, că dînsa, avênd conştiinţă de libertatea şi independenţa sa, în acelaşĭ timp are conştiinţă că e chemată şi aptă a realisa în sine idealul cel maĭ înalt al sfinţenieĭ şi dreptăţiĭ divine, ideal care pururea o îndémnă prin cerinţile sentimentuluĭ moral şi al impulsiunilor conştiinţeĭ. Acéstă conştiinţă deja vorbeşte mult despre înalta poziţiune a omuluĭ pe pământ, şi ea vorbeşte şi maĭ mult, când este însoţită saŭ justificată în fapt. Când omul în tóte actele sale se conduce nu numaĭ de interesele saŭ plăcerile sale, ci de cerinţele legiĭ morale ale datorieĭ şi conştiinţeĭ, găsind puternicĭ duşmanĭ în propriul séŭ egoism şi în egoismul altora, duce o neobosită luptă cu dînsele, rĕmânênd în sine victoriósă, când, cu tótă greutatea căieĭ ce duce spre perfecţiunea morală se mişcă înainte din ce în ce maĭ departe, apropiindu-se de idealul moral al sfinţenieĭ divine; atunci cât de mare şi înalt apare omul în comparaţie cu alte făpturĭ pământeştĭ! Acéstă măreţie internă de voinţă, care se arată atât de strălucit în conducerea de sine morală este cu mult maĭ înaltă şi maĭ excelentă, de cât măreţia externă care de ordinar, se manifestă în afară, în domnirea asupra tuturor făpturilor pământeştĭ. Asemenea împrejurărĭ cât de puternic vorbesc despre superioritatea

omuluĭ, după puterea voinţeĭ luĭ asupra celor-l-alte făpturĭ pământeştĭ!

§ 43.

Facultatea voinţiĭ pentru dragoste şi legătura religiósă cu D-ḑeŭ.

In fine trebue a spune, că de şi învĕţătorii vechĭ înadins n'aŭ arătat, că chipul luĭ D-ḑeŭ e imprimat şi în inima omenéscă, totuşĭ acésta s'a presupus, în învĕţătura lor despre nedeslipirea chipuluĭ luĭ D-ḑeŭ de sufletul omenesc. *Fer. Augustin* arată direct la puterea ĭubireĭ, înăscută sufletuluĭ nostru, ca la o reflecsiune a uneĭa dintre persónele Treimeĭ [1]). Alţĭ învĕţătorĭ creştinĭ arată la aptitudinea sufletuluĭ omenesc de a ĭubi pe D-ḑeŭ, precum şi la legătura religiósă cu Dînsul, ca la ast-fel de însuşirĭ, carĭ maĭ mult de cât orĭ-ce aproprie pe om de D-ḑeŭ şi 'l aséměnă cu Dînsul, şi decĭ ast-fel de însuşirĭ formézĕ avutul principal al inimeĭ omeneştĭ. După *Irineŭ* de ex. toţĭ ómeniĭ sînt creaţĭ de D-ḑeŭ ca copiĭ aĭ luĭ [2]) şi prin urmare capabilĭ şi chemaţĭ să ĭubéscă pe D-ḑeŭ. După *Climent al Alexandrieĭ* în toţĭ ómeniĭ este infiltrată o óre-care putere divină care, fără voe, îĭ atrage la cunoştinţa de D-ḑeŭ [3]). «Noĭ, ḑice *Lactanţiŭ*, cu acea condiţiune ne naştem, ca să arătăm supunerea cuvenită luĭ D-ḑeŭ, Care ne a creat, pe El să-L ştim, şi Luĭ să-I urmăm. Fiind legaţĭ cu acéstă legătură a pietăţiĭ, noĭ ne aflăm în legătură cu D-ḑeŭ (Deo religati

[1]). De Trinit. lib. IX. c. 4.
[2]). Contr. haeres. lib. IV c. 41. n. 2. c. 37. n. 7.
[3]). Cohort. ad. gent. c. 6.

sumus), de unde ș'a luat numirea și însaș religia» [1]). In alt loc el observă, că religia forméză aprópe tot ce e mai principal, și care deosebește pe om de animale, fiind-că aceste din urmă n'aŭ nicĭ o noțiune despre D-ḍeŭ și fiind condamnate de providență pentru totde-una la o poziție înclinată către pământ, chĭar prin acésta arată lămurit că n'aŭ nimic comun cu cerĭul. Pe când omul—acéstă ființă cerésca după originea sa—necontenit tinde către principiul séŭ Suprem și D-ḍeŭ, căutând unirea cu Dînsul, ceea ce arată și însaș poziținea dréptă a corpuluĭ séŭ asemenea și privirea luĭ, îndreptată spre cerĭŭ [2]). După *Grigorie Nazianzul* pe când tóte cele-l-alte făpturĭ, chĭar și cele însuflețite, sînt departe de D-ḍeŭ, și n'aŭ nimic comun cu El, spiritul omenesc, ca suflare a luĭ D-ḍeŭ, are ceva înrudit și fórte apropiat de El [3]), și prin Lumina divină se atrage la unirea cu D-ḍeŭ și însuș tinde către acéstă unire avênd nădejdea și posibilitatea a ajunge ceea ce formézá taĭna cea maĭ înaltă, adică unirea lăuntrică cu D-ḍeŭ [4]). Tot ast-fel e și părerea *St. Ambrosie și a Fer. Augustin*, dintre carĭ primul, pe baza cuvintelor Apostoluluĭ: *că al Luĭ și neam suntem* (Fapt. 17. 28), afirmă, că Creatorul ne a dăruit din înrudirea luĭ, adică, natura rațională, pentru ca noĭ să căutăm pe D-ḍeŭ, care se găsește *nu departe de fie-care dintre noĭ și în care trăim, ne mișcăm și sîntem* (Vers. 27 și 28) [5]), ĭar al doilea adresându-se luĭ D-ḍeŭ strigă: Tu ne-aĭ creat pentru Sine, și

[1]). Instit. divin. lib. IV. c. 28.
[2]). Ibid. lib. VII. c. 9.
[3]) Orat. 45. n. 6 et. 7.
[4]). Orat. 32. n. 14. orat. 38. n. 11 orat. 7. n. 23.
[5]). Epist. XVIII. Horontiano. n. 10.

sufletul nostru până atunci se osteneşte, şi nu'şĭ găseşte linişte, până ce nu se odihneşte în Tine [1]). După vederea luĭ Damaschin, D-ḑeŭ a creat pe om pentru ca el, ca şi îngerul, să se închine luĭ D-ḑeŭ să-L Prea măréscă şi să ajungă la adoraţiune prin participarea în iluminarea divină, ĭar nu prin transmutare în substanţa divină [2]).

Că facultatea omuluĭ de a ĭubi pe D-ḑeŭ şi de a se uni cu Dînsul prin religiune este o însuşire principală, care nu se găseşte de loc în animale, despre acésta nu se îndoeşte nimenĭ orĭ cât de puţin ar fi cunoscut cu natura şi viéţa animalelor. Dacă în aceste din urmă adese-orĭ se observă semne ultimitóre de ĭubire şi devotament, apoĭ nicĭ odată acéstă ĭubire şi acest devotament nu trece peste marginile instinctuluĭ îngust. Animalul nicĭ odată nu ĭubeşte ceva, pentru-că ar vedea în acel ceva reflectarea şi contemplarea binelui suprem, saŭ să ĭubéscă în cele pămênteştĭ şi sensuale pe cele cereştĭ şi supra sensuale, să ĭubéscă în creat pe Creatorul séŭ. E de prisos a spune, că în animale nu găsim urmele înclinăriĭ şi ale aspiraţiuneĭ religióse către D-ḑeŭ.

§ 44.

Menirea primuluĭ om.

După cele ḑise, nu e greŭ de vĕḑut, că menirea primuluĭ om a fost cu totul alta de cât menirea celorl-alte făpturĭ pămênteştĭ.

[1]). Confes. lib. I. c. 1.
[2]). De fid. orthodox. lib. II. c. 12.

Pe când tóte cele-l-alte făpturĭ sensibile, ca făcute din pământ, tind numaĭ către pământ, omul din contra, ca creat după suflet din însaşĭ însuflarea divină e chemat a nu se mărginiĭ cu cele pământeştĭ, ci neîncetat a se ridica şi a tinde cu spiritul către însuşĭ D-ḑeŭ isvorul fiinţiĭ şi al vieţiĭ sale, căutând într'însul ultimul scop al sĕŭ şi deplina satisfacere a tuturor inclinaţiunilor şi speranţelor sale. La acéstă înaltă menire a omuluĭ arată şi faptul, că el a fost creat după chipul luĭ D-ḑeŭ, de óre-ce acest chip fiind reflecxiunea nu a ceva pământesc, ci a Insuşĭ Creatoruluĭ, prin acésta arată, că acel prototip, cu care omul, după suflet, are apropiată înrudire, şi către care el trebue să aspire neîncetat în puterea legeĭ naturale a afinităţeĭ, nu e ceva pământesc saŭ făptură, ci Insuşĭ Creatorul-D-ḑeŭ. Acésta se maĭ confirmă prin aceea, că Insuşĭ Iisus Chr. Care a venit în lume să restabiléscă pe omul căḑut, prin rĕscumpărare, a căutat să strice părétele din mijloc al vrajbeĭ, care desparte pe om de D-ḑeŭ, şi pentru ca să-l aducă la pace şi unire cu D-ḑeŭ (Ioan 17. 21; Efes. 2. 14; 2 Cor. 5, 19). Dintre părinţiĭ şi scriitoriĭ vechĭ creştinĭ ideea acésta despre menirea omuluĭ o exprimă maĭ caracteristic saŭ aceĭ, carĭ susţineaŭ că pe când totul e creat în lumea vĕḑută pentru om, numaĭ omul este creat pentru D-ḑeŭ [1]), saŭ că omul prin însaşĭ natura sa spirituală este predestinat a tinde tot-de-una către D-ḑeŭ, căutând în El linişte şi fericire [2]), saŭ că omul este chemat din nefiinţă

[1]). *Lact.* Instit. Lib. VII. c. 5. *August.* confes. lib. I. c. 1.
[2]). *Ambros.* Epist. 48. Horontian. n. 10. Mac. cel Mare. Convers. despre întórcerea către D-ḑeŭ şi unirea cu Dînsul, *Grig. Naz.* orat. 45. n. 7.

la fiinţă pentru legătura saŭ unirea religiósă cu D-ḑeŭ [1]). De la sine se înţelege, că cu ast-fel de menire a omuluĭ se légă şi menirea luĭ pentru fericire, căcĭ a căuta şi a ajunge unirea cu D-ḑeŭ este tot una cu a căuta şi a fi părtaş în adevĕrata fericire [2]). Apoĭ, pe când tóte cele-l-alte făpturĭ pămênteştĭ, fiind create pentru pămênt, sînt destinate a trăi o viéţă sensuală, neraţională şi *ne liberă*, omul din contra, fiind creat pentru D-ḑeŭ şi după chipul Luĭ, este menit pentru altă viéţă incomparabil maĭ înaltă şi maĭ perfectă, şi anume pentru o viéţă libero-raţională, care trebue să fie maĭ mult saŭ maĭ puţin reflexiune exactă a vieţiĭ luĭ D-ḑeŭ, conducêndu-se de acéstă din urmă, ca de cel maĭ înalt ideal. Inzestrat cu raţiune, asemenea cu raţiunea luĭ D-ḑeŭ, omul, pe cât 'ĭ este posibil, e obligat a tinde şi a se apropia de acel adevĕr, pe care îl posedă Insuşĭ D-ḑeŭ. Apoĭ, fiind înzestrat cu voinţă liberă, asemenea voinţeĭ libere a luĭ D-ḑeŭ, omul e chemat pe cât póte să tindă a ajunge acea sfinţenie, pe care o are Insuşĭ D-ḑeŭ. In fine, fiind înzestrat, asemenea luĭ D-ḑeŭ, cu facultatea de a simţi şi a ĭubi, omul e obligat a'şĭ educa în sine, pe cât e posibil, ĭubirea şi gustul către acel bun suprem, pe care 'l are prin natura Sa Insuşĭ D-ḑeŭ. Prin urmare, desvoltarea morală şi perfecţiunea—până la aseménarea cu D-ḑeŭ este alt scop important şi principal pentru care a fost creat omul. Despre acésta ne mărturiseşte revelaţiunea, care ne arată sfinţenia (Levit. 11. 44; 19. 2; 20. 7) şi, în genere, desĕvîrşirea d-ḑeéscă (Mat. 5. 48), ca ideal,

[1]). *Lact.* Instit. Divin. lib. IV. c. 28.

[2]). *Grig. Naz.* orat. 42. (2 in Poscha.) n. 61. edi. Lips. 1690. Grig. Nis. cathech. c. 5 Damasc. de fid. orthod. Lib. II. c. 29.

către care necontenit trebue să tindă fie-care om. Despre acésta învață și mulți părinți și scriitori ai bisericii, afirmând că, pe când primului om i s'a dat chipul lui D-ḑeŭ în formă complectă, asemĕnarea lui D-ḑeŭ i-a fost comunicată numai în genere, cu scopul, ca omul singur să o desvolte și s'o perfecționeze liber [1]), saŭ când afirmă, că noi sîntem creați pentru ca prin fapte bune să imităm și să ne asemĕnăm lui D-ḑeŭ [2]), orĭ că omul e predestinat pentru ca în viéța sa spirituală să créscă treptat și prin acésta să ajungă și o mai mare asemĕnare morală cu D-ḑeŭ, devenind fiŭ a lui D-ḑeŭ și óre-cum însuși D-ḑeŭ [3]).

Acésta e menirea omului, privit după sufletul lui. Dar el este creat nu numai cu suflet, ci și cu trup, care formézĕ parte esențială a naturii lui, așa că numai împreună cu dînsul este om complect. Privit din acest punt de vedere omul, negreșit, nu este ceva cu totul strein de lumea materială, ci din contra este tot așa de aprópe și de înrudit cu dînsa, după cum prin suflet este aprópe și înrudit cu lumea spirituală. De aceea evident că primul om, primind, după cum am vĕḑut, cea mai înaltă menire, odată cu acésta a fost destinat și pentru pĕmênt saŭ pentru existența pĕmêntéscă: fiind-că corpul lui, provenind din pĕmênt saŭ din elemente pĕmênteștĭ, nu póte exista alt-fel, de cât numai în acele condițiuni, în carĭ există corpurile celor-l-alte făpturĭ pĕmênteștĭ.

[1]). *Grig. Nis.* orat. 2. în verba: faciamus homin. *Clim. Alex.* Strom. lib. II. c. 22. Orig. de princip. Lib. III. c. 6. n. 1. *Ambr.* De dignit. cond. hum. c. 2. et. 3. *Damasc.* de fid. orthodox. lib. II. c. 12.

[2]). Grig. Naz. orat. 39 (In sanct. lum.) n. 7. *Chrisost.* Apud. Damasc. sacr. Parall. in op. T. II, p. 313. ed. Le Quien.

[3]). Irin. Advers. haeres. l. IV, c. 28, n. 3; Grigor. Naz. orat. 7. n. 23; orat. 45, n. 7; Damasc. De fid. orthod. l. II, c. 12.

Dar se întrébă, care este sensul acesteĭ din urmă destinaţiunĭ a omuluĭ, afară de menirea luĭ cerésca? In ce raport trebue să stea ambele menirĭ una către alta, saŭ în ce chip pot fi ele realisate, fără a se împĭedeca saŭ a se ştirbi una pe alta? La tóte aceste întrebărĭ dă rĕspuns Insuşĭ D-ḑeŭ Care, hotărând a crea pe om pe pămênt după chipul Sĕŭ a ḑis: *şi să stăpânéscă paserile cerĭuluĭ, şi peştiĭ măriĭ şi fiarele şi animalele şi tot pămêntul* (Fac. 1. 26). Dacă omul ar fi fost menit a fi sclav pămêntuluĭ, saŭ, dacă puterile luĭ spirituale ar fi maĭ slabe de cât puterile materiale şi fisice, şi decĭ ar fi condamnate a fi róbe acestor din urmă; atuncĭ, negreşit, că nu s'ar putea înţelege, în ce chip ar putea să se realiseze cele maĭ înalte inclinaţiunĭ nepămênteştĭ ale luĭ, şi maĭ dinainte ar trebui a presupune, că aceste inclinaţiunĭ ar fi cu totul distruse de apăsarea fiinţeĭ materiale şi sensuale. Dar omul, din contra, e predestinat de Creatorul, ca să fie stăpân peste tot pămêntul, fiind-că acele puterĭ spirituale, cu carĭ a fost înzestrat, după natura sa, sînt incomparabil maĭ înalte şi maĭ puternice de cât tot ce e pămêntesc şi format din elemente fisice şi decĭ sînt apte a stăpâniĭ şi a conduce pămêntul. In vederea acesteĭ posiţiunĭ a puterilor spirituale ale omuluĭ, faţă cu tot ce e pămêntesc şi sensual, evident, că acéstă menire de a trăi pe pămênt, şi a fi prin corp în legătură internă cu tot ce e pămêntesc şi material nu trebue să-ĭ impedice menirea luĭ înaltă, nepămêntéscă, ci maĭ curând să-l ajute şi să-ĭ slujéscă, fiind-că, de ordinar, cele de jos se supun celor de sus, şi cele maĭ slabe servesc întru totul celor maĭ tarĭ.

Avênd acésta în vedere, noĭ putem să afirmăm, că omul, creat şi pentru pământ saŭ pentru existenţa pământéscă, cu scopul, ca prin ajutorul pământuluĭ să ajungă înalta sa menire, după cum şi sufletul luĭ e unit cu corpul cu scopul, ca prin ajutorul corpuluĭ să ajungă la desvoltarea de sine şi la perfecţiune. Intru acésta se cuprinde deosebirea spirituluĭ omenesc, de spiritele netrupeştĭ că, pe când aceste din urmă ajung la desvoltarea spirituală prin complectă lepădare de tot ce e pământesc şi sensual, celuĭ dintâĭ 'ĭ este dat să ajungă la perfecţiune prin strânsa legătură organică cu ceea ce e sensual. De aceea pământul, dat în stăpânirea omuluĭ, trebue să-ĭ servéscă, numaĭ ca loc de desvoltare a naturiĭ luĭ spirituale, şi tot ce e pământesc şi sensual trebue să-ĭ fie ca ajutor îndemănatec spre ajungerea acestuĭ important scop. Inzestrat cu facultatea de a cunóşte el trebue să găséscă mult nutriment în rândul nenumăratelor şi infinitelor lucrărĭ d-ḑeeştĭ! Avênd, neîncetat înaintea ochilor, măreţul tabloŭ al făpturilor luĭ D-ḑeŭ, omul nu trebue să-şĭ opréscă privirea numaĭ la el, ci e obligat ca neîncetat să se ridice cu cugetarea de la acest tabloŭ la Insuşĭ Creatorul a tóte, contemplând în cele vḑute cele nevḑute şi descoperite aci—vecînica luĭ putere şi d-ḑeire (Rom. 1. 20). Apoĭ, omul, înzestrat cu voinţă capabilă a se determina de sine, câte îndemnurĭ, spre desvoltarea eĭ póte să găséscă pe pământul pe care îl stăpâneşte, şi câte îndemnurĭ de a o supune cu umilire fiéscă aceleĭ Voĭ Inalte, de care ea singură depinde şi care, trebue să-ĭ fie ideal vecînic şi normă a tuturor actelor şi inclinaţiunilor eĭ! Omul înzestrat, în fine, cu

facultatea de a simți și a iubi, câtă hrană trebue să găséscă pentru educarea și desvoltarea acesteĭ facultăți, pe pământ, plin de frumóse făpturĭ d-ḑeești, fiind în stare a observa de aicĭ și alte nenumĕrate lumĭ cereștĭ, carĭ sînt o mărĕță și artistică operă a mânilor luĭ D-ḑeŭ! Dar, găsind în lume atâtea lucrurĭ vrednice de mirare și iubire înălțătóre, omul, știind că acestea, ca lucrare a mânilor luĭ D-ḑeŭ, nu sînt binele în sine, ci numaĭ reflexiunea Binelui suprem, nu trebue să se oprésca cu gândul sĕŭ numaĭ la dînsele ci să se ridice neîntrerupt la binele suprem, cuprins în D-ḑeŭ, educând cu ajutorul celor pământești gustul și iubirea către Binele suprem. Cu un cuvînt, omul predestinat pentru existență pe pământ trebue să găséscă aci locul cel maĭ favorabil pentru educarea naturiĭ sale. Pământul, cu tótă lumea vĕḑută care predică fără tăcere perfecțiunile luĭ D-ḑeŭ, a trebuit să-ĭ servéscă ca cea maĭ bună școlă a cunóșterei de D-ḑeŭ [1]), ca templu măreț al luĭ D-ḑeŭ, în care, omul observând și simțind neîncetat apropiata presență a luĭ D-ḑeŭ, singur trebue, neîntrerupt să se adreseze către Dînsul cu tóte cugetele, simțirile și dorințele sale, și prin acésta să ajungă la o sporire, din ce în ce maĭ mare, în cunóșterea și iubirea către El, precum și la unirea internă, din ce în ce maĭ apropiată de D-ḑeŭ, unire care este principalul și ultimul scop al existenței omuluĭ.

§ 45.

Crearea omuluĭ bărbat și femee ca mijloc de înmulțire a ómenilor pe pământ, după natura lor corporală.

Acum natural venim la chestiunea: în ce chip, a-

[1]). Veḑĭ *Vasilie cel Mare*. In Hexaemer. Lib. I. n. 5 et 6.

vea să trăéscă omul pe pământ, locuință și locul desvoltării sale spirituale? Trebuea să existe óre ca ființă cu totul singuratecă, saŭ în formă de multe și nenumĕrate individe, după cum și în lumea spirituală viețuește nu un singur spirit curat, ci e populat de nenumĕrată mulțime de spirite? Rĕspunsul la acésta ni se dă în învĕțătura revelată despre originea primitivă a omuluĭ sub forma a douĕ individe deosebite, înrudite, sub forma de bărbat și femee și despre crearea lor așa, în scopul înmulțirii ómenilor pe pământ pe calea nașterei, după natura lor corporală.

Scriitorul Facerii, amintind despre hotărîrea luată în sfatul d-ḑeesc de a crea pe om după chipul și asemĕnarea Luĭ (Fac. 1. 26), descrie ast-fel îndeplinirea acesteĭ hotărîrĭ: *și a creat D-ḑeŭ pe om, după chipul luĭ D-ḑeŭ l'a făcut pe Dînsul, bărbat și femee ĭ-a făcut* (Fac. 1. 27). De aci urméză că chĭar în sfatul d-ḑeesc se hotărîse a se crea omul chĭar la început sub forma a douĕ individe deosebite, înrudite, sub forma de bărbat și femee, fapt confirmat și de Iisus Chr. în cuvîntarea sa către fariseĭ: de la începutul zidireĭ bărbat și femee ĭ-a făcut *pre eĭ D-ḑeŭ* (Marc. 10, 6; Mat. 19. 4) [1].

[1]). De aceea, a presupune, după cum fac unĭ, că scriitorul Facerii prin cuvintele: *bărbat și femee ĭ-a creat pe eĭ* se arată nu douĕ individe deosebite înrudite, ci numaĭ douĕ deosebirĭ de sex, stabilite la început în unul și acelașĭ individ omenesc, e cu totul contrară ideiĭ luĭ Moisi, și a luĭ Iisus Chr. Că scriitorul Facerii sub bărbat și femee a înțeles douĕ individe deosebite, acésta se vede lămurit din forma plurală a cuvîntuluĭ: *lor*, asemenea a cuvintelor următóre: *și ĭ-a bine-cuvîntat D-ḑeŭ, ḑicênd, creșteți și vĕ înmulțiți și umpleți pământul, și-l stăpâniți* (Fac. 1 28) carĭ, și după forma plurală și după sensul lor presupun, douĕ persóne deosebite și reale. Negreșit că în acest sens a înțeles și Iisus Chr. mărturia luĭ Moisi despre bărbatul și femeea creațĭ la început, când se referă la dînsul înaintea fariseilor spre a confirma legătura între persónele căsătorite (Marc. 10. 6). De aceea, evident, că în biserica creștină, a trebuit să fie respinsă și chĭar s'a respins vechea opiniune păgână despre androgamia primuluĭ om (Vedĭ *August.* De genes. ad lib. IX. c. 3. et 6).

E drept, că scriitorul Facerii, predând în cap. 2 o povestire mai pe larg despre crearea bărbatului și a femeei, desparte întru cât-va crearea femeei de crearea bărbatului, punênd între una și alta șirul următórelor împrejurări: aședarea raiului și aședarea omului—a bărbatului în el, darea poruncii despre negustarea din pomul cunoștinții binelui și a rĕului, dreptul de a se folosi liber de fructele din toți ceĭ-l-alți pomi ai raiului, hotărîrea lui D-dĕu de a-l crea un ajutor, fiind-că nu era bine omul să fie singur, aducerea animalelor înaintea omului spre a le da nume, cu care ocasie s'a observat, că între dînsele nu era un ajutor asemenea lui, și în fine aducerea somnului asupra omului, în timpul căruia a avut loc crearea femeei ajutorul sĕŭ, din una din cóstele bărbatului (Fac. 2. 7—22). Dar acésta nu e în contradicere cu cele dise mai sus, despre crearea femeei din început de opotrivă cu bărbatul, căci tóte împrejurările arătate, cari aŭ avut loc între crearea bărbatului și a femeei, aŭ putut să se întîmple în timpul cel mai scurt. Apoi aceste împrejurări după caracterul lor sînt de așa natură, că nu distrug, ci mai degrabă unifică două acte creative deosebite ale voinții lui D-dĕu, acte, cari se referă la îndeplinirea uneea și aceleași intențiuni despre crearea omului. Ele arată, că de și la început D-dĕu a creat numai pe bărbat, totuși n'a părăsit ideea despre crearea femeei, ca ajutor asemenea lui și de aceea, când a creat pe femee, n'a făcut ceva nou, nehotărît mai 'nainte și ne prevĕdut în planul sĕŭ primitiv despre crearea omului, ci a dus la sfîrșit acest plan, în care se stabilise de la început crearea bărbatului, ca cap al omenirii, și

apoĭ din însaș ființa luĭ a crea și pe femee, ca una care avea să-ĭ fie ajutătóre dependentă de dînsul (1 Cor. 11, 7—10; 1 Tim. 2. 11—13) [1]).

Scopul pentru care D-ḑeŭ a creat pe primul om nu singur, ci cu femee, scriitorul Faceriĭ așa îl arată în cap. 1 al Facerii: și ĭ-a bine-cuvîntat D-ḑeŭ, ḑicênd: *creșteți și vĕ înmulțiți și umpleți pămêntul și-l stăpâniți pe dînsul* (Fac. 1. 28). Iar în cap. 2 adauge acéstă observație: *pentru acésta va lăsa omul pe tatăl sĕŭ și pe mama sa și se va lipi de femeea sa și vor fi amîndoĭ un singur trup* (Fac. 2. 24). Din mărturiile arătate e clar, că primiĭ ómenĭ chĭar de la început aŭ fost bine-cuvîntați de

[1]). De aceea urméză de observat, că n'are nimic comun cu învĕțătura biblică acea explicațiune despre crearea maĭ târzie a femeeĭ în comparație cu crearea bărbatuluĭ, pe care a inventat-o *Baader* și Teologiĭ misticĭ, presupunênd, că la început n'a fost de loc în planul luĭ D-ḑeŭ crearea femeeĭ și că spre acésta D-ḑeŭ a fost provocat numaĭ maĭ târziŭ, prin pofta spre păcat saŭ chĭar căderea în păcat a primuluĭ om—bărbat, vĕḑênd animalele și în somnul care a urmat și de aceea i s'a creat femee, spre a'ĭ fi pedică. In cuvintele Domnuluĭ: *nu e bine să fie omul singur; să-ĭ facem ajutor după dînsul* (Fac. 2. 18) se arată clar numaĭ la necesitatea omuluĭ de a avea un ajutor asemenea luĭ, ca impuls către crearea femeiei, dar nu-ĭ nicĭ o alusiune, că prevederea de aparițiunĭ în om, de inclinărĭ spre păcat, ar fi servit ca motiv pentru crearea femeeĭ; ce se atinge, maĭ departe, de aducerea la primul om a tuturor animalelor, pentru a le da nume, apoĭ este numaĭ o plăcere de a vedea în acésta ispitirea omuluĭ, căcĭ, după descrierea autoruluĭ Facereĭ, ea avea ca scop a aduce pe om la stăpânirea dăruită luĭ peste tot regnul animal. Referarea la cuvintele: *Adam nu și-a găsit ajutor asemenea luĭ* (Fac. 2. 20) nu confirmă nimic de așa fel. Căcĭ prin aceste cuvinte se denotă numaĭ faptul cunóștereĭ și a deosebireĭ luĭ Adam de tóte animalele, ĭar nicĭ de cum óre-care impuls spre păcat A vedea în somnul luĭ Adam óre care impuls spre păcat, oprește categoric faptul, că el a fost adus asupra luĭ Adam de către Insuș D-ḑeŭ, de unde maĭ curênd urméză a i se da o însemnătate taĭnică, fiind-că în timpul luĭ D-ḑeŭ a pus baza aceleĭ legăturĭ conjugale, care trebuea să fie semn al legăturiĭ taĭnice a luĭ Christos cu biserica (*Atanas.* comment. in psalm. 50; *Chrisost.* In genes. homil. 18). La acésta trebue de adaus, că în contra arătăriĭ în primul om, până la gustarea din pomul oprit, a orĭ-ce fel de ideĭ și simțurĭ spre păcat, vorbește clar mărturia luĭ D-ḑeŭ, după terminarea celor 6 ḑile ale creațiunĭ, prin urmare și, după ce a creat pe femee, că *tóte, câte le a făcut sînt bune fórte* (Fac. 1. 31), asemenea și mărturia luĭ Moisi despre starea primitivă a luĭ Adam și a femeeĭ luĭ; că: *eĭ eraŭ goĭ amîndoĭ și nu se rușinaŭ* (Fac. 2. 25).

D-ḑeŭ, pentru ca dintr'înșiĭ să se nască semenĭ lor și ast-fel înmulțindu-se, printr'înșiĭ și în persóna lor să umple tot pământul și să-l stăpânéscă. Mijlocul pentru asemenea înmulțire avea să fie viéța conjugală și nașterea. Acésta a întărit-o și Insușĭ Iisus Christos când a ḑis înaintea fariseilor: *acel care ĭ-a făcut la început bărbat și femee ĭ-a făcut pe dînșiĭ, și a ḑis: pentru acésta va lăsa omul pe tatăl sĕŭ și pe mama sa, și se va lipi de femeea sa și vor fi amîndoĭ un trup* (Mat. 19, 4. 5), spre a dovedi instituirea divină a căsătorieĭ și decĭ a nedesfacereĭ eĭ.

A presupune, cum aŭ făcut unĭĭ [1]), că D-ḑeŭ putênd găsi multe mijlóce pentru înmulțirea ómenilor pe pământ, la început n'a avut în intenție a întrebuința viéța conjugală în acest scop, și că numaĭ pe urmă, după căderea primilor ómenĭ s'a oprit asupra acestuĭ mijloc, ar însemna a îndepărta arbitrar ideea directă a Scripturiĭ despre legătura conjugală, ca legătură sfîntă și așeḑată de D-ḑeŭ și a pune în locul eĭ părerea personală despre acéstă legătură ca despre ceva necurat și atins de păcat, și acésta în zadar, căcĭ acéstă legătură n'a fost și n'ar fi fost așa, dacă nu s'ar fi lipit de dînsa infecția păcatuluĭ, care a stricat pe ómenĭ după căderea lor. Dacă legătura conjugală, după cuvîntul *Ap. Pavel* (Efes. 5. 28), și astă-ḑĭ, cu ajutorul harului luĭ Christos, póte fi atât de înaltă și taĭnică, în cât să servéscă ca imagină a unireĭ luĭ Christos cu biserica apoĭ, de ce n'a putut fi tot așa înainte de căderea primilor ó-

[1]). Dintre părinții vechĭ numaĭ *Grigor. al Niseĭ* a exprimat ast-fel de presupunere (De opific. homin. c. 17), pe care alțiĭ n'aŭ împărtășit-o.

menĭ, maĭ ales dacă se are în vedere faptul, că și ea a fost menită a servi ca mijloc spre atingerea celuĭ maĭ înalt scop—adică înmulțirea pe pământ a membrilor împărățieĭ luĭ D-ḑeŭ, saŭ a bisericiĭ luĭ D-ḑeŭ?

Dacă după cele ḑise s'ar găsi cine-va, care se întrebe că de ce D-ḑeŭ n'a ales alt mijloc maĭ înalt pentru înmulțirea ómenilor pe pământ, în loc de a-ĭ supune ca și pe cele-l-alte animale la aceeașĭ lege a nașterel, apoĭ s'ar putea rĕspunde că filosofisirea luĭ este ca și cum am raționa în chipul următor: de ce omul, care are spirit să fie unit cu corpul și deci să se supună acelorașĭ condițiunĭ de existență pământéscă, la carĭ sînt supuse și cele-l-alte ființe neraționale? De ce n'ar fi fost creat fără corp așa, în cât să fie aprópe de pământ și să-l stăpânéscă, dar în acelaș timp să stea afară și maĭ pre sus de acele condițiunĭ și legĭ cărora se supune tot ce e pământesc și sensual? Fie-care va înțelege ușor cât e de absurdă acéstă din urmă argumentare și totuș acésta prin nimic nu se deosebește de cea dintâĭ. Dacă D-ḑeŭ n'a voit să creeze pe om spirit fără trup, ci spirit în trup, ca după natura sa corporală să fie membru viŭ între tóte ființele pământeștĭ; apoĭ póte fi vorbă despre scóterea omuluĭ, după natura sa corporală, de la acele condițiunĭ și legĭ generale de existență, la care D-ḑeŭ a supus și pe cele-l-alte ființe pământeștĭ? Dacă aci e ce-va de cugetat și care dă de gândit e faptul: acéstă supunere la legile și condițiunile pământeștĭ, nu egaléză óre pe om cu animalul și nu constrînge óre cele maĭ înalte tendințe ale naturiĭ luĭ spirituale? Dar, precum noĭ am vĕḑut maĭ sus, D-ḑeŭ a îmbrăcat spiritul omenesc cu

corp și l'a îngrădit cu diferite condițiuni sensibile externe nu cu scopul ca el să se robéscă, ca animalele, de sensualitate ci, pentru ca el, cu ajutorul materiei necontenit să se ridice până la cele spirituale și supra sensuale, cerință esențială a naturii lui cei asemenea cu D-ḑeŭ. De aceea, tot ce e material și sensual în persóna omului, dacă servește vieții lui spirituale, primește un alt caracter mai înalt față cu ceea ce se petrece în viéța fisică a animalelor neraționale. Din aceeași causă trebue să aibă, un alt sens și altă însemnătate spirituală prin om chiar și acele legi și procese fisice, cari aŭ fost stabilite de D-ḑeŭ în organele corporale, fie spre a susținea existența lor proprie, fie spre a produce din sine alte organisme asemenea lor. Dacă a trebuit să fie așa, și alt-fel n'a putut să fie, mai ales în primele timpuri, când omul poseda cu deplinătate puterile spirituale nevětămate, apoi a putut merge cu pas sigur pe drumul cel drept al înaltei sale meniri. Dacă și în condițiunile actuale corpul omului cu tóte împrejurările și starea lui naturală, neexcluḑênd nici pe cele conjugale, până la atât póte să se spiritualiseze și să înalțe, ca să devină templu al Sfîntului Duh (1 Cor. 6. 19), apoi cu atât mai mult acésta a putut și a trebuit să aibă loc în starea primitivă și nevinovată a omului, când spiritul sĕŭ 'i conducea corpul liber și fără piedică, și când corpul 'i era un organ ascultător în tóte.

Și așa, lăsând la o parte neînțelegerile cari nu'și aŭ locul lor, și ținêndu-ne strict de învěțătura biblică, cu deplin drept putem afirma, că primii ómeni fiind creați de D-ḑeŭ, în forma a douĕ individe deosebite

înrudite, ca bărbat şi femee, chiar de la început aŭ fost predestinaţi de a fi strămoşi aĭ întregului neam omenesc, adică ast-fel de persóne, carĭ în germine ar cuprinde în sine tótă omenirea şi de la carĭ aveaŭ să provină pe calea naşterii toţi ómenii în atâta cantitate, cât l-a plăcut luĭ D-ḑeŭ să-l aşeḑe pe pământ, ca să-l populeze şi să-l stăpânéscă. Afirmând acésta noĭ, în acelaşĭ timp, confirmăm şi aceea, că poziţiunea, predestinată a fi ocupată de primul bărbat şi femee, faţă cu întréga omenire, este o poziţiune exclusivă şi excepţională, fiind-că numaĭ lor le-a fost dat a fi strămoşi aĭ tuturor ómenilor carĭ aveaŭ să se nască pe pământ. Negreşit, că în desvoltarea maĭ departe a neamuluĭ omenesc, afară de dînşiĭ aveaŭ să apară încă alţi mulţi strămoşi asemenea lor, de al doilea saŭ de al treilea grad, dar aceştĭ din urmă aveaŭ a se raporta către ceĭ dintâĭ, ca ramurile unuĭ arbore către aceeaşĭ tulpină.

Aceea ce avea să fie, în puterea bine-cuvîntăriĭ luĭ D-ḑeŭ dată strĕmoşilor, a fost şi este în fapt, lucru despre care ne mărturiseşte clar Scriptura, învĕţând, că toţi ómenii aŭ provenit nu din maĭ mulţi strĕmoşi, ci din o singură pereche creată la început, pentru care formézĕ o unitate organică, un gen, care are în cap un singur strĕmoş—Adam cu femeea luĭ—Eva. Dar fiind-că acest adevĕr a fost şi încă este contestat, apoĭ să vorbim despre el maĭ pe larg.

§ 46.

Adam şi Eva—ca începĕtorĭ aĭ omenirel, unitatea neamuluĭ omenesc.

Cum că Revelaţiunea recunóşte numaĭ pe Adam şi pe Eva ca singurĭ strĕmoşi aĭ întregeĭ omeniri şi exclude

óri-ce idee despre alți strămoși, creați, de D-ḑeŭ, independent de dînșii, mai 'nainte de ei saŭ contimporani cu dînșii, acésta reiese fórte lămurit din însaș mărturia Facerii. Așa, vorbind despre bine-cuvîntarea dată de D-ḑeŭ pentru creșterea și înmulțirea ómenilor (Fac. 1), el o aplică numai acelei perechi, care a fost creată de D-ḑeŭ, în urma hotărîrei sale de a crea pe om după chipul și aseměnarea Sa, acelei perechi, care constă numai dintr'un bărbat și o femee. Cu acésta se înlătură însă ori-ce idee despre crearea altei perechi afară de cea amintită. Dar óre scriitorul Facerii n'a înțeles aci sub primul bărbat și prima femee alte persóne óre-care, iar nu pe Adam și Eva, de óre-ce el nu i-a numit nici cu un nume? Deci Adam și Eva despre cari e vorba în cap. 2, n'aŭ fost óre creați în urmă, după cum cred unii, și nu sînt strămoși numai a unei singure ramure a omenirei, pe când strămoși ai altei ramure aŭ fost bărbatul și femeea creați deja mai 'nainte (Preadamiții)? Că scriitorul Facerii sub bărbatul și femeea, creați la început, despre care vorbește în cap. 1, a înțeles nu pe alt cine-va de cât numai pe Adam și Eva, acésta e evident din combinația povestirei lui din primul cap. despre crearea bărbatului și a femeei, cu povestirea din cap. 2 despre crearea lui Adam și a Evei, fiind-că ultima în raport cu cea dintâi este numai o complectare saŭ o explicare mai amănunțită, iar nu descrierea vre unei creări din noŭ; după cum și indicile din cap. 2 despre crearea cerîului și a pămêntului și a plantelor (Fac. 2. 4. 5) nu cuprind de cât repetirea celor povestite în cap. I, iar nici de cum expunerea unei creări din noŭ a ce-

rîului, a pămêntului și a plantelor. Apoĭ Adam și Eva despre care se începe istorisirea în cap. 2, se arată, ca primiĭ creaţi — bărbat și femee, maĭ 'nainte de carĭ, și contimpuranĭ cu carĭ, n'a fost nicĭ un om pe pămênt. Acesta e sensul observaţiunilor scriitoruluĭ Faceriĭ, înainte de descrierea creăriĭ luĭ Adam, că «nu era om pentru lucrarea pămêntuluĭ (Fac. 2. 5), a celor după descrierea observaţiuneĭ de către Adam a tuturor animalelor și după darea numeluĭ lor, că «pentru om nu s'a găsit ajutor, asemenea luĭ (Fac. 2. 20), precum și a observaţiuneĭ că Adam de aceea a numit pe femeea sa Eva (viéţă) că ea a devenit mama tuturor vieţuitorilor (Fac. 3. 20). In cap. V, scriitorul Faceriĭ indentifică deadreptul pe Adam și Eva cu omul creat din început, fără a'l numi pe nume. Așa Moisi ḑice: «ĭată genealogia luĭ Adam, când D-ḑeŭ a creat pe om, după asemĕnarea luĭ D-ḑeŭ l'a creat pe el, bărbat și femee a creat, și ĭ-a bine-cuvîntat, și le-a dat lor nume: om, în ḑiua creăriĭ lor (Fac. 5. 1 și 2). Aci, nu e greŭ de vĕḑut, că, cu persóna luĭ Adam și cu femeea luĭ subînţelésă se unesc inseparabil acele trasurĭ sub carĭ se descrie primul om în cap. 1. al Faceriĭ, și anume, că el a fost creat după asemĕnarea luĭ D-ḑeŭ și creat în forma a douĕ individe omenești, bărbat și femee, primind bine-cuvîntarea luĭ D-ḑeŭ, negreșit, pentru creșterea și înmulţirea neamuluĭ omenesc. Apoĭ în genealogia despre care e vorba aci, Adam se arată ca cel dintâĭ creat, de la care aŭ provenit în linie pogorîtóre toţĭ patriarhiĭ ceĭ maĭ însemnaţi până la potop, între carĭ și Noe care, după potop, a devenit începĕtor al omenireĭ de după potop. Ast-fel se descrie Adam și în

genealogia cuprinsă în cap. 1. al cărței I-a a Paralepomenilor.

De aci se înțelege, că în biserica Vechiului Testament n'a putut să fie și n'a fost altă credință, relativ de originea neamului omenesc, de cât aceea, că el a provenit din Adam și femeea lui Eva. Așa *Tovit* în rugăciunea sa către D-deŭ dice între altele: «Tu aĭ făcut pe Adam și ĭ-aĭ dat ca ajutor pe Eva, ca sprijin—pe femee lui, de la care a provenit neamul omenesc» (Tov. 8. 6), și *Înțeleptul* numește pe Adam părinte întâĭ creat al lumiĭ, care singur a fost creat (Înțelep. lui Solom. 10. 1).

Acest adevĕr se repetă tot atât de clar și în Revelațiunea Nouluĭ Testament. Așa *St. Luca* arătând genealogia lui Iisus Christos în linie suitóre, o termină cu Adam, exprimându-se despre ultimul, că pe când alți strĕmoși aĭ lui Iisus, aŭ provenit din ómeni asemenea lor, el este a lui D-deŭ (Luc. 3. 38), adică provenit nu din ómeni, ci de la D-deŭ, fiind creat nemijlocit de Dînsul. Din același motiv *Ap. Pavel* numește pe Adam cel creat de D-deŭ din țĕrînă cel întâĭ om adică om înainte de care n'a fost alt om (1 Cor. 15. 47). Același Apostol învață despre D-deŭ, că *El a făcut din același sânge tótă limba omenéscă, ca să trăéscă pe tótă fața pământului* (Fap. 17. 26). Prin urmare, toți ómenii, orĭ unde și sub orĭ-ce condițiuni ar trăi pe globul pământesc, provin dintr'un singur sânge, saŭ dintr'o rădĕcină comună, formând din acéstă causă o singură unitate organică și nedespărțită In vederea acestei atârnărĭ a întregului neam omenesc de o rădĕcină comună, Apostolul ast-fel ex-

plică întinderea păcatului între ómenĭ: *că printr'un om* (adică prin Adam. Rom. 5. 14) *păcatul a intrat în lume și prin păcat mórtea, și ast-fel mórtea a intrat în toți ómenii, pentru-că toți păcătuiră* (Rom. 5. 12). Prin urmare, după Apostolul, generalitatea păcatului și a morții între ómenĭ este o mărturie veĭnică, că toți ómenii provin din una și aceeași tulpină-Adam, întru care toți aŭ păcătuit (Rom. 5 19) și toți mor (1 Cor. 15. 22). La acésta urméză de adaus, că Ap. Pavel găsește cea maĭ strictă paralelă între Adam din punctul de vedere genetic către omenire și între Iisus Christos, din același punct de vedere, însă după raportul spiritualo-haric (Rom. 5. 18—21. 1 Cor. 15, 22. 45, 47—49), de unde vedem și maĭ bine, că Adam, ca începétor al omenirii, a fost persónă tot așa de unică, ca și Iis. Christos.

După o învățătură atât de clară a revelațiuneĭ despre unitatea începétorului în omenire, saŭ despre unitatea neamuluĭ omenesc, se înțelege, că în biserica creștină acest adevĕr a trebuit să fie admis ca adevĕr neîndoios, și să se păstreze neschimbat, cu atât maĭ mult, că el stă în strînsă legătură cu învățătura creștină despre moștenirea păcatuluĭ original precum și cu învățătura despre rescumpărarea omuluĭ. De aceea, la toți părinții și învățătoriĭ vechĭ, el se presintă, ca stând maĭ pre sus de orĭ-ce îndoelĭ și tot-de-una 'l enunță saŭ se presupune imperios când eĭ învață despre trecerea păcatuluĭ strĕmoșesc de la Adam la toți ómenii. Ca dovadă maĭ caracteristică despre recunóșterea adevĕruluĭ în cestiune se póte arăta faptul, că învățătoriĭ vechĭ, conducêndu-se de el se exprimaŭ: că din tru-

pul luĭ Adam provin toţĭ copiiĭ [1]), că toţĭ prin moştenire primesc natura de la Adam, şi prin moştenirea acesteĭ naturĭ, de la unul la toţĭ, se răspândeşte şi natura păcatuluĭ [2]), saŭ că în fie-care din noĭ este Adam [3]), şi noĭ toţĭ am fost în Adam, fiind într'însul amăgiţĭ şi condamnaţĭ, după cum şi în noul Adam Iisus Christos sîntem justificaţĭ şi mântuiţĭ [4]), etc. Alţĭ învĕţătorĭ aŭ arătat la unitatea tulpineĭ şi decĭ la unitatea neamuluĭ omenesc, ca la cel maĭ puternic motiv de a privi pe toţĭ ómeniĭ ca membrĭ aĭ aceleeaşĭ familiĭ, şi prin urmare a avea către toţĭ ómeniĭ acelaşĭ sentiment de amiciţie şi iubire frăţéscă [5]).

Pe când adevĕrul arătat a primit o aplicaţiune atât de întinsă în biserica creştină, în timpurile maĭ din urmă, maĭ ales, aŭ început să apară nu puţinĭ duşmanĭ, carĭ se încércă a'l sdruncina şi a'l nimici făcênd acésta, după cum vom vedea, nu din cauza unor descoperirĭ şi date ştiinţifice neîndoelnice, ci maĭ mult dintr'o ură órbă către creştinism şi tot ceea ce e important şi scump luĭ. Aşa unĭĭ dintre dînşiĭ (începând cu Peierie, un învĕţat al sec. XVII) afirmă, că Adam n'a fost tulpină, fiind-că cu mult înaintea luĭ aŭ trăit pe pămênt ómenĭ [6]); alţiĭ însă (mulţĭ naturalişti de la finele secol. trecut şi începutul celuĭ present), adaugă

[1]). *Ciprian.* Epist. 59 ad Fidum. După *Tertulian* tot neamul omenesc provinit din sĕmînţa celuĭ ce a greşit, în urma amăgiriĭ primuluĭ om de diavol (De text în animae. c. 3).

[2]). *Ambros.* apolog. David. II. c. 12. n. 71.

[3]). Ibidem.

[4]). *Irin.* contr. haeres. lib. V. c. 16. Ilar. In Matt. c. XVIII n. 16. *August.* De civit. Dei lib. XIII. c. 14.

[5]). *Ambros.* De paradis 48. *August* serm. 90 de verb. evang. Matt. 22. n. 7. serm. 268. n. 3. De bono conjug. c. 1.

[6]). Se pótă observa, că încă Iulian a exprimat asemenea ideĭ. Peierie le-a desvoltat şi le-a expus în scrierea sa: Preadamitae (ed. 1655). De şi

la acésta, că nicĭ Adam, nicĭ cine-va dintre ómenĭ n'a fost singura tulpină a ómenirĭĭ, fiind-că pentru explicarea originei diferitelor rase omenești e necesar a presupune multe tulpine. Dar se întrébă, ce temeĭurĭ aŭ eĭ pentru acésta, și întru cât aceste din urmă sînt resonabile și puternice, pentru ca din cauza lor să se jertféscă ceea ce s'a admis în curgere de câte-va secole în creștinism ca adevĕr nedubios?

Partisanĭĭ ipotezeĭ existenței preadamiților maĭ întâĭ de tóte se adreséză la revelațiune și cred să găséscă ceva în istorisirea luĭ Moisi din cap. 1. al Facerĭĭ despre crearea bărbatuluĭ și a femeeĭ, de care, după părerea lor, trebue să se deosebéscă, ca creațiune nouĕ, creațiunea luĭ Adam și Eveĭ descrisă în cap. II, precum, și în aceea, că, după descrierea luĭ Moisi, Cain, ucidĕnd pe fratele sĕŭ Abel, sub impulsul conștiinței turburate, își exprimă téma, ca nu cum-va să fie ucis de cine-va la întâlnirea cu dînsul (Fac. 4, 14. 15), și că, el se retrage în pămêntul Naid, ia cu sine femeea și populéză orașul (Vers. 16 și 17), lucru care n'ar fi putut să se întîmple, dacă n'ar fi existat ómenĭ înainte de Adam. Dar, ar fi de prisos, din parte-ne, să maĭ vorbim ceva, după cele ce s'aŭ dis despre raportul povestireĭ luĭ Moisi din cap. 1. al Facerĭĭ despre crearea primilor ómenĭ către povestirea luĭ din cap. 2 despre crearea luĭ Adam și Eva. Dar spre maĭ mare convingere, ne vom raporta încă la argumentarea unuĭa dintre ceĭ maĭ vechĭ și maĭ profunzĭ

Peierie s'a lepădat cu jurămînt de învĕțătura sa falșă înaintea Papeĭ Alexandru al VIII, dar ea s'a găsit între raționaliștĭ un mare numĕr de urmĕtorĭ.

cunoscător şi explicătorĭ aĭ cuvîntuluĭ luĭ D-ḑeŭ, *Sf. Vasilie cel Mare*, care, ĭată ce ḑice relativ de acéstă cestiune: «câte odată ni se vorbeşte în genere (în Sriptură), ĭar câte odată se povesteşte pe larg, în ce chip anume a provenit ceva. Întocmaĭ aşa maĭ sus (în cap. 1 al Facerii) s'a ḑis numaĭ despre aceea, ce a creat D-ḑeŭ, dar despre chipul creăriĭ s'a tăcut; ĭar aci (în cap. 2) se arată şi cum a creat. Căcĭ dacă s'ar fi ḑis numaĭ simplu: *a creat* (pe om), s'ar fi putut gândi, că l'a creat aşa, ca pe fĭare, ca pe plante, ca pe ĭarbă. Decĭ pentru a te păzi să te socoţĭ una cu animalele sălbatice şi necuvîntătóre, Cuvîntul (luĭ D-ḑeŭ) pentru a arăta deosebita acţiune a luĭ D-ḑeŭ către tine s'a şi exprimat: *a luat D-ḑeŭ ţĕrînă din pămênt.* Acolo s'a ḑis numaĭ, că a creat, ĭar aci şi cum a creat: «a luat ţĕrînă din pămênt şi a creat cu propriile Sale mânĭ» [1]). Tot aşa de puţină însemnătate are în sine şi referarea apărătorilor preadamiţilor la împrejurările din viéţa luĭ Cain. După cum se ştie, uciderea luĭ Abel de către Cain, s'a întîmplat la al 129-lea, saŭ, după celĭ 70, la al 229-lea an al vieţeĭ luĭ Adam, şi în acest îndelungat timp el a putut să aĭbă mulţĭ fiĭ, fete (Fac. 5. 4), şi chĭar nepoţĭ Prin urmare avea de cine să se témă Cain, care se îngrija de résplată pentru uciderea fratéluĭ; ca femee, negreşit, el şʼa luat pe una dintre surorile sale [2]) şi a putut puţin câte puţin să întemeeze oraş, înţeles în sensul de loc populat.

Dar e lucru evident, că adversariĭ noştri amintiţĭ, dacă se adreséză la revelaţiune, fac acésta nu pentru

[1]). De homin. structur. orat. 2. n. 1.
[2]). *Teodorit.* In genes. quaest. 42. *Chrisost.* In genes. homil. 20. *August.* De civit. Dei lib. XV. c. 16

a scóte de aci sensul ei autentic, ci numaĭ ca să-l acomodeze cu teoriile lor preconcepute şi maĭ dinainte hotărîte. Dacă ar fi alt-fel, ei nu s'ar opri numaĭ la unele locurĭ ale Scripturei, luate în bucăţĭ, ci ar căuta să pătrundă în spiritul şi sensul întregei Revelaţiunĭ, atât a Vechiului, cât şi a Noului Testament.

Pe ce se întemeéză ipoteza preadamiţilor? Ea precum se póte presupune, se întemeea pe acea opiniune apărută în secol. al XVII între raţionalişti, că neamul omenesc există pe pământ cu mult maĭ 'nainte de Adam, ĭar la asemenea afirmaţiune 'ĭ duce povestirile popórelor vechĭ despre neobicĭnuita lor anticitate, care cuprinde sute de miĭ de anĭ şi chĭar milióne, precum şi calculele astronomice, carĭ pretind acéstă vechime. Aşa, Egiptenii vechĭ calculéză cu ḑecile de miĭ de anĭ existenţa lor politică, ĭar Indienii şi Chinezii o socot cu miliónele. Ce se atinge de observările astronomice, apoĭ ele la Haldeĭ, încă în timpul luĭ Alexandru cel Mare, calculaŭ peste 472 miĭ de anĭ de existenţă a omuluĭ ĭar la Indienĭ şi Chinezĭ ele cuprind milióne întregĭ [1]). Dar tóte aceste pretenţiunĭ ale popórelor vechĭ pentru o atât de mare vechime, aŭ provenit numaĭ dintr'o deşartă laudă de sine, fără să aibă vre'un temeiŭ solid. Chĭar scriitorĭ vechĭ păgânĭ, ca Ciceron şi Diogen Laerţiu, nu daŭ nicĭ o însemnătate şi nicĭ o încredere calculelor haldaice şi egiptene despre existenţa politică a Haldeilor şi Egiptenilor de ḑecĭ de miĭ de anĭ [2]). Acelaşĭ lucru, după cercetările învĕţaţilor din

[1]). Herod lib. II. c. 99, 100; Diad. sicil. Istor. bibliot. cart. II pag. 212 espsburg. 1774. r. Bailly, Traite de l'astronomie indienne et orientale p. 110, 129, ed. Paris 1787.

[2]). *Cicero* de divin. 1. 1 § 19. Diogen. Laert. Lib. IX. segm. 35.

timpurile mai nouĭ, s'a constatat şi despre Indienĭ şi Chinezĭ, a căror istorie sigură abĭa ajunge la douĕ miĭ de anĭ înainte de naşterea luĭ Christos [1]). Chĭar şi istoricĭi Chinezĭ consideră ca basme vechile tradiţiunĭ chineze despre miliónele de anĭ ale existenţiĭ lor politice [2]). De la sine se înţelege, că tot aşa trebue să se considere şi miile saŭ miliónele de anĭ, calculate de vechile observaţiunĭ astronomice. După cercetările posterióre aceste observaţiunĭ, la Haldeĭ şi Egipteni, abĭa se ridică la 800 de anĭ a. n. Chr., ĭar tăbliţile astronomice ale Indienilor şi Chinezilor sînt încă şi mai nouă [3]).

Susţiitorĭi mai multor tulpine primitive ale omenirĭi (coadamiţĭ) lasă cu totul la o parte arătările Revelaţiuneĭ, şi în locul eĭ, şi spre susţinerea învĕţăturiĭ lor se referă numaĭ la óre óre-carĭ deosebirĭ de rasă, carĭ se observă la ómenĭ şi carĭ lor li se pare atât de esenţiale şi fundamentale, în cât li se pare că nu pot fi explicate, de cât numaĭ presupunênd mai multor tulpine primitive. Carĭ sînt aceste deosebirĭ? Este mai întâĭ deosebirea de un caracter pur fisiologic, deosebire cuprinsă în diversitatea colorilor peleĭ, începênd de la cea albă şi până la cea négră, apoĭ vine deosebirea în forma craniuluĭ şi a unghĭuluĭ feţeĭ, care la unĭĭ se ridică până la 80°, ĭar la alţĭĭ se pogóră până la 60°, şi în fine deosebirĭ de caracter filologic, carĭ se cuprind în diversitatea limbilor şi a dialectelor.

[1]). Will. Iones. De la Chronologie des Hindous (recherches sur l'Asie T. II). Abil Remusat. Nouveau melanges asiatiques T. I. p. 61. Paris 1829.
[2]). Statist. opis. kit. imperiĭ p. I p. 159, 161.
[3]). *La Place:* Exposition du systteme du monde liv. V, c. 1; *Klaproth* Memoires relatifs a l'Asie p. 397, Paris 1824 comp. *Claire:* Les livres saint, t. I p. 127—239, Paris 1845.

Dar se întrébă, sînt óre aceste deosebirĭ de aşa fel, că este necesar a le admite ca esenţiale, ĭar nu ca întîmplătóre, şi că fără ele nu e posibil a le explica prin acţiunea óre căror cauze întîmplătóre, şi e nevoe a recurge la presupunerea a maĭ multor tulpine? Aceste deosebirĭ aŭ putut să se presinte ast-fel până în momentul când aŭ fost supuse la cercetărĭ serióse din partea ómenilor competinţĭ şi imparţialĭ, din partea fisiologilor şi filologilor renumiţĭ. Acum însă, mulţămită acestor cercetărĭ s'a schimbat şi privirea asupra lor. Cugetătoriĭ imparţialĭ nu le maĭ socotesc ca deosebirĭ esenţiale. Originea lor se póte explica prin acţiunea unor cauze externe saŭ întîmplătóre de unde urméză că se înlătură şi presupunerea despre diferite tulpine primitive pentru fie-care seminţie.

Aşa de ex. tóte deosebirile fisiologice ale ómenilor, le explică prin acţiunea cauzelor externe saŭ întîmplătóre, ceĭ maĭ renumiţĭ naturalişti şi fisiologĭ,—Haller, Blumenbach, Wagner, Serres, Wiseman, şi alţiĭ. După explicarea lor, colórea feţeĭ la ómenĭ depinde în totul de diferite condiţiunĭ climaterice, de varietatea gradului de căldură, de felul variat al mâncării, de modul de viéţă etc. De aceea familiele care aŭ colórea feţeĭ albă, trecênd în flora şi fauna care formézĕ centrul familielor de colórea négră, puţin câte puţin colórea feţeĭ se schimbă, ĭar peste câte-va secule devine cu totul de colóre négră. Din contra, ceĭ cu pĭelea négră, trăind câtă-va vreme prin locurile, pe unde trăesc ceĭ cu pĭelea albă, devin albĭ ca şi aceştĭa, ceea ce se dovedeşte cu Evreiĭ şi Portugesiĭ, carĭ, din vechime aŭ locuit Industanul, precum şi cu ţiganiĭ, carĭ

cu câte-va secule în urmă, s'aŭ aşedat în Europa. După convingerea învĕţaţilor, chiar marea deosebire a craniului şi a unghiului feţei, ce se observă la unele seminţii sălbatice, nu formézĕ o deosebire de gen esenţială şi constantă, pentru-că ea depinde exclusiv de nedesvoltarea crierului, iar acésta depinde de lincezirea cugetărei, care refusă de a se folosi de aceste organe mintale ale sale, lucru care se póte îndepărta prin impulsul spre desvoltarea cugetărei, fapt observat (în America) la acei negri, cari aŭ rĕuşit să se supună influenţei civilisaţiei, cu deosebire la copiii şi nepoţii lor [1]).

Pe când învĕţaţii naturalişti explică în modul acesta deosebirile fisiologice dintre rasele omeneşti, alţi învĕţaţi, specialişti în filologie (d. ex. Humbold, Schlegel), aŭ explicat nu cu mai puţin succes şi în acelaşi sens deosebirile limbistice saŭ filologice, cari la început păreaŭ cu totul inexplicabile, fără a se admite în omenire mai multe tulpine primitive, cari ar fi vorbit diferite limbi. Cercetările lor aŭ descoperit principiile şi legile fundamentale ale vorbirii omeneşti, mulţămită căruia fapt acum e posibil a reduce tóte limbile cari există numai la trei (indo-eropeană, semitică şi malaesă) saŭ chiar la două ramuri (indo-europeană şi semitică). Unii dintre filologi încércă şi speră a reduce aceste ramuri ale limbilor chiar la o singură rădĕcină, la una dintre cele mai vechi limbi [2]). Dar chiar dacă acésta

[1]). Vedi de ex. Blumenbach Manuel d'histoir, naturelle, trad. l'allem. T. 1. p. 77—80. Metz 1803. Wiseman. Discours. sur les raports êntre la science et la religion revelée p. 96—141 ed. 1843. Heisinger. Grundiss. d. phisihen sc. psichischen antropologie ed. 1829.

[2]). Wiseman. Discours sur les raports êntre la science et la relig. p. 1—96. Paris 1843.

nu s'ar realisa în totul, în orî-ce caz rămâne neîndoiósă conclusiunea fórte importantă, care decurge de aci şi anume, pe de o parte că, orî cât ar varia limbile şi dialectele, tot-de-una se va păstra într'însele ceva general şi înrudit, din cauza fundamentului general pe care se razimă ele, iar pe de altă, fiind-că orî-care ar fi limba şi semînţia la care a existat la început, în urmă, cu îmbucătălirea acestei rase în multe ramurî şi cu schimbarea pentru fie-care a diferitelor condiţiunî externe, negreşit că şi ea cu timpul se va împărţi treptat şi va varia până la extremitate, ceea ce dovedeşte că, deosebirile în limbî şi dialecte depind nu atâta de deosebirile de gen pe cât, de deosebirile condiţiunilor externe, carî aŭ influenţă asupra desvoltării maî marî saŭ maî micî a cugetării, asupra unuî mod saŭ altul de representare despre lucrurî etc. [1]).

La cele dise urméză a se adaoge, că ştiinţele naturale posterióre ne daŭ multe date sigure în folosul adevĕruluî unităţii neamuluî omenesc, de ex. aceeaşî structură generală a corpuluî la tóte rasele, din care cauză la nicî un om din orî-ce rasă nu se vede măcar un muschiŭ saŭ alt ceva în plus orî minus; capacitatea generală la tóte rasele de a produce urmaşî prin încrucişare, resultat care nu se obţine prin încrucişarea celor maî apropiete speciî de animale, de ex. a caluluî şi asinuluî, apoî comunitatea legilor aşa nu-

[1]). Apărătoriî coadamiţilor se referă încă la imposibilitatea de a explica popularea unor ţĕrî d. e. a Americeî fără a se admite, maî multe tulpine. Dar acum e aprópe în afară de îndoélă, că America a fost cunoscută popórelor vechî, carî aŭ avut legăturî cu dînsa, că Americaniî sînt strămutaţî din Asia, lucru despre care mărturisesc monumentele culturiî asiatice şi că strămutarea s'a putut face prin strîmtórea insulelor de Bering şi Aleutice.

miteĭ economiĭ animale, legĭ relative la naştere, condiţiunile de existenţă, vîrstă şi mórte, şi în fine generalitatea credinţelor religióse, a tradiţiunilor vechĭ despre ceĭ întâĭ ómenĭ, despre starea lor fericită, cădere, potop, şi altelea ne vorbesc limpede despre unitatea genuluĭ omenesc.

Meritä atenţiune, apoĭ şi acea împrejurare, că după tradiţiuniʼle popórelor atât vechĭ [1]) cât şi maĭ nouĕ [2]), neamul omenesc provine dintr'o singură pereche şi strĕmoşiĭ se numesc adese-orĭ tot cu numele dat de scriitorul Faceriĭ.

§ 47.

Mijlocul stabilit de D-ḑeŭ pentru înmulţirea ómenilor pe pământ, după natura lor spirituală.

Acum ne rĕmâne să deslegăm încă o cestiune, relativă la mijlocul de înmulţire al ómenilor, stabilit de Creator. Vorbind despre crearea primuluĭ om în forma a douĕ individe înrudite, a bărbatuluĭ şi a femeeĭ, precum şi despre bine-cuvîntarea dată lor de D-ḑeŭ de a creşte şi a se înmulţi, noĭ am afirmat, că prin acésta D-ḑeŭ a stabilit modul înmulţireĭ ómenilor pe pământ, mod care urma a se cuprinde în provenirea lor succesivă şi neîntreruptă—pe calea naşteriĭ din părinţi, începênd de la ceĭ întâĭ părinţi—Adam şi Eva. Dar, afirmând acésta, am avut în vedere numaĭ în-

[1]). Fourmont. Reflexions sur l'origine l'hist. et la succes. des ancien peuples t. 1. liv 1 Paris 1747.

[2]). Klaproth, Tableaux hist. de l'Asie, Paris 1814; Annales de Philosophie Chrestienne t. VIII, No. 43, Paris 1834; Voyage et traditions croyances, superstitions et restes des traditions primitives, observés Par M. Dumant D'Urville dans son voyage autour du monde.

mulţirea ómenilor, după natura lor corporală. Totuşi, după cum se ştie, numaĭ natura corporală în om nu formézĕ încă pe om, căcĭ el nu este numaĭ corp, ci şi spirit, saŭ maĭ exact, el este spirit în legătură cu corpul saŭ în corp, din care cauză acest din urmă nu devine parte esenţială a omuluĭ, de cât atunci, când se légă organic cu spiritul. Pentru acésta, se întrébă, ce plan a prestabilit D-ḑeŭ pentru înmulţirea ómenilor, după natura lor spirituală, saŭ, cum eraŭ să provină sufletele omeneşti şi să se unéscă cu corpurile, care aveaŭ să se zemisléscă în pântecele mamelor, şi pe calea naşterei să apară în lume? Intrebarea acésta ni se pare cu totul naturală şi la locul eĭ din cauză, că noĭ, ştim bine chĭar din Revelaţiune, cât de mult se distinge sufletul de corp şi deci nicĭ de cum nu putem să ne oprim cu ideea la presupunerea, că mijlocul de provenire al sufletuluĭ ar coincide în totul cu mijlocul de provenire al corpuluĭ, şi prin urmare trebue să presupunem, că pentru provenirea sufletelor omeneşti trebue să existe alt mijloc cu totul deosebit de mijlocul de proveniri al corpurilor omeneşti.

Cum învaţă Revelaţiunea despre acésta? Orĭ cât ar fi interesul nostru a găsi în ea un rĕspuns direct, totuşi nu ni-l dă, de sigur fiind-că nu-l crede folositor pentru noĭ. Este drept, că sînt în Scriptură câte-va indiciĭ, carĭ se refera la obĭectul ce ne preocupă, dar ele nu sînt atât de limpeḑĭ şi determinate, în cât pe baza lor să putem veni la o conclusiune sigură.

Aşa de ex. în cuvintele scriitoruluĭ Facerii: *şi ĭ-a bine-cuvîntat pe dînşiĭ* (pe bărbat şi femee) *D-ḑeŭ ḑicênd, creşteţi şi vĕ înmulţiţi* (Fac. 1, 28) pe cât

se pare se cuprinde ideea, că în bine-cuvîntarea luĭ D-ḑeŭ originea sufletuluĭ omenesc e pusă în aceeaşĭ dependinţă ca şi origina corpurilor, fiind-că potrivit cu acéstă bine-cuvîntare urmaşiĭ primilor ómenĭ trebuĭaŭ să'şĭ ea de la eĭ întréga lor fiinţă, aşa cum era în primiĭ strĕmoşĭ. Pe de altă parte însă, nu se exclude şi ideĭa, că de şi D-ḑeŭ a bine-cuvîntat pe protopărinţĭ de a creşte şi a se înmulţi în urmaşĭ, dar ĭ-a bine-cuvîntat să fie ca mijlocitorĭ în acéstă mare operă, negreşit într'atât cât eĭ puteaŭ să fie după natura lor, ĭar restul lăsându-l propriuĭ Sale activităţĭ creatóre. De aceea, bine-cuvîntarea, dată de D-ḑeŭ primilor ómenĭ, spre a se naşte dintr'înşiĭ ómenĭ asemenea lor, nu exclude activitatea divină, ci din contra, maĭ curând arată hotărîrea voinţiĭ luĭ D-ḑeŭ de a prelungi pentru mult timp activitatea sa, şi a o prelungi, pe atât pe cât era necesar născêndu-se ómeniĭ după corp din părinţĭ, ĭar sufletul prin activitatea nemijlocită saŭ creatóre a luĭ D-ḑeŭ. Nu exclud o ast-fel de explicare nicĭ cuvintele scriitoruluĭ Facerĭĭ, că Adam a născut fiŭ—pe Sit după chipul şi aseměnarea sa (Fac. 5. 3), căcĭ Adam a putut fi numit cu dreptul tată a luĭ Sit şi numaĭ din cauza. naştereĭ corpuluĭ sĕŭ din el, ĭar nu şi a sufletuluĭ; apoĭ a maĭ putut fi numit tată şi din cauza legăturiĭ organice a sufletuluĭ cu corpul, după cum şi Prea Sf. Fecĭóră Maria a fost numită Maĭcă a luĭ D-ḑeŭ numaĭ din cauza unireĭ ipostatnice a D-ḑeiriĭ cu omenirea luĭ Iis. Chr. născută din ea.

Apoĭ noĭ întâlnim nu puţine locurĭ în Sfînta Scriptură, în carĭ origina sufletelor omeneştĭ se atribue direct activităţeĭ creatóre a luĭ D-ḑeŭ, de şi ĭarăşĭ urméză

să spunem, că ele nu sînt așa de clare și determinate în cât să putem afirma că sufletele sînt necondiționat și nemijlocit create de D-ḑeŭ, și că exclud cu totul participarea părinților. Așa, în cartea Eclesiast se scrie: și se va întórce țărîna în pămênt, de unde a și fost, și duhul se va întórce la D-ḑeŭ, Care l'a și dat (Eccles. 12, 7). Aci, după cum nu e greŭ de vĕḑut, e vorba despre fie-care om în parte, căci fie-care trebue să se supună morții, saŭ despărțirei sufletului de trup. Prin urmare despre fie-care om se póte ḑice, că sufletul i l'a dat D-ḑeŭ, saŭ că el (sufletul) 'și datorește origina sa nu vre unei cauze pămêntești, ci numaĭ lui D-ḑeŭ. Dar fiind-că, Eclesiastul ia trasurile, pe carĭ le rapórtă la fie-care om, de la primul om, creat de D-ḑeŭ după trup din țărînă pămêntéscă, iar după suflet prin însuflare d-ḑeéscă, apoĭ locurile arătate ușor pot fi înțelese, că D-ḑeŭ este dătătorul sufletului fie-căruĭ om pentru-că, la început, prin însuflarea Sa creatóre El l'a dat primuluĭ om, și deci prin el și tuturor ómenilor, saŭ, că D-ḑeŭ este dătătorul sufletelor omenești, nu în sensul de creator nemijlocit al lor, ci în sensul de pricinuitor al lor prin cel întâĭ om. Același lucru trebue să spunem și despre alte locurĭ de asemenea natură ale Scripturiĭ, de ex. despre cuvintele Psalmistului: «*cel ce a zidit deosebĭ inimile lor*» (Ps. 32. 15); ale Isaieĭ: «*Așa ḑice Domnul D-ḑeŭ... cel ce a întărit pămêntul și cele de pre el și dă suflare poporului ce este pre dînsul și duh celor ce umblă pre dînsul*» (Is. XLII, 5); *ale* Ieremieĭ: «*Maĭ înainte de a te zemisli tu în pântece te știŭ*» (Ierem. I, 5) și ale prooroculuĭ Zaharia: «*ḑice Dom-*

nul cel ce a întins cerîul și a întemeiat pământul și a făcut spiritul omului întru el» (XII. 1). Tóte aceste locurĭ ale Vechĭului Testament pot fi înțelese și în sensul că D-ḍeŭ crează nemijlocit sufletele din nimica, și în sensul că în general ele atârnă după ființă de la El. De aceea credința bisericiĭ Vechĭului Testament, relativ de originea sufletelor omenești, n'a putut găsi spre a fi exprimată în o formă mai bună, de cât aceea exprimată de mama piósă a Macabeilor, care adresându-se lor înainte de a fi supuși muncilor pentru credință le adresază cuvintele următóre: «nu știŭ, cum v'aț zemislit în pântecele meŭ, nicĭ v'am dat eŭ vouĕ duh și viéță, nicĭ închipuirea fie-cuĭ eŭ o am întocmit, ci Ziditorul lumeĭ cel ce a zidit ursitórea omuluĭ și a aflat nașterea și duh și viéță tuturor vouĕ ca un milostiv ĭarăși va da» (II Macab. VII, 22—23).

Nicĭ în revelațiunea Noului Testament nu găsim o învățătură determinată despre originea sufletelor. Uniĭ, în cuvintele Mântuitorului: *ceea ce se naște din trup trup este și ceea ce se naște din duh, duh este* (Ión, 3. 6), voesc să vadă un indiciŭ, că sufletele se nasc din părinți ca și corpurile. Dar aci se vorbește clar numaĭ despre faptul, că ceĭ ce se nasc sub influența principiuluĭ trupesc, saŭ ceĭ ce se nasc din părinți, carĭ trăesc după trup, ĭar nu după duh, sînt trupeștĭ în privința morală, după cum și ceĭ născuți din Sf. Duh, sînt spiritualĭ fără a se arăta, cum se nasc fisicește din părinți, adică se nasc și după corp și suflet saŭ numaĭ după corp Sf. *Ap. Pavel* în oposiție cu părinții noștri, ca trupeștĭ, numește pe D ḍeŭ părinte al nostru, ca *părinte al sufletelor* (Evr. 12. 9)

fapt prin care pare că raporta originea sufletelor omenești la D-ḑeŭ, iar originea corpurilor la părinți. Dar nu se póte ḑice, că numirea dată lui D-ḑeŭ adică numirea de tată al duhurilor saŭ al sufletelor omenești nu s'ar putea explica, cum fac unii, și în sens mai întins saŭ impropriŭ adică în sens de pricinuitor principal, căruĭ se datorește originea a tot ceea ce este în lume, cât și în deosebi a sufletelor omenești.

Din cele ḑise, se vede, de ce în biserica creștină, cel puțin în primele timpuri precum mărturisește *Origen* [1]), n'a fost o învățătură determinată despre originea sufletelor, iar în locul ei s'aŭ arătat numai câte-va păreri deosebite, dintre cari deja în urmă a primit o mai mare însemnătate acea, pe care părinții bisericiĭ aŭ admis-o mai potrivită și mai probabilă. Cari sînt aceste opiniuni și cari dintre dînsele aŭ primit o posițiune dominantă în biserică?

În lumea veche păgână după cum se știe, mulțămită autorității lui *Pitagora* și *Platon*, era fórte răspândită opiniunea despre preexistența și transmigrațiunea sufletelor care a fost îmbrățișată la începutul creștinismuluĭ de gnosticĭ și póte și de unii creștini. Acéstă opiniune avênd-o în vedere *St. Irineŭ* 'i opune nepotrivirea, care se cuprindea într'însa, și anume că dacă sufletele ar exista înainte de așeḑarea lor în corpuri, ar trebui să-și aducă aminte ceva din acéstă perióḑă a vieții lor, lucru care nu se întîmplă; modul cum explicaŭ ei acéstă împrejurare adică, că sufletele la intrarea lor în lume s'ar adăpa din paharul uităriĭ, saŭ ar uita din cauza unireĭ cu trupurile, nu

[1]). De princip. lib. I. proleg. n 5.

póte ținea pept cu nicĭ o critică, de óre-ce despre acest pahar al uĭtăreĭ dat sufletelor înainte de a veni în lume nimenĭ nu știe nimic, ĭar legătura lor cu corpul știm, că nu servește ca isvor de uĭtare în timpul vieții lor pământești [1]). Tot odată Irineŭ arată și părerea sa proprie despre originea sufletelor, exprimând-o așa: «după cum fie-care dintre noĭ îșĭ primește corpul prin arta d-ḑeéscă, așa îșĭ primește și sufletul. Căcĭ D-ḑeŭ nu-ĭ atât de lipsit, în cât să nu pótă dărui fie-căruĭ corp sufletul sĕŭ deosebit, precum și un caracter deosebit [2]). In acéstă părere după cum se vede, timpul provenireĭ fie-căruĭ suflet omenesc se rapórtă la timpul provenireĭ fie-căruĭ corp, și ca pricinuitor al uneĭ asemenea proveniri se arată D-ḑeŭ. Dar nu se póte ḑice, că Irineŭ determină exact ce anume parte ĭa D-ḑeŭ în provenirea sufletuluĭ, adică numaĭ proniatóre, saŭ o participare creatóre nemijlocită? Compararea activității Creatoruluĭ, cerută pentru formarea sufletuluĭ, cu arta care se manifestă în construirea corpuluĭ omenesc, pare a vorbi numaĭ despre participare mijlocitóre a luĭ D-ḑeŭ în originea sufletelor omenești. Insă observațiunea, că «D-ḑeŭ nu e așa de lipsit, în cât să nu pótă da fie-căruĭ corp un suflet deosebit, precum și un caracter particular» maĭ curând se potrivește cu ideea despre crearea nemijlocită a sufletelor de D-ḑeŭ.

Tertulian, ca și Irineŭ, s'a ridicat cu o deosebită putére contra teorieĭ preexistenții sufletelor, arătând, că pocăința și îndreptarea pe care o presupune acéstă

[1]). Contr. haeres. lib. II. c. 33. n. 1—3.
[2]). Ibid. n. 5.

teorie și pentru care sufletul s'ar trimite în corpuri, nu póte avea nici un sens și însemnătate, fiind-că ele nu-și amintesc nimic din viéța lor anterióră iar fără amintire și conștiință de faptele sĕvîrșite mai 'nainte, este imposibilă pedépsa saŭ îndreptarea [1]). Dar teoria sa proprie, contrapusă ḑiseĭ teoriĭ nu este teoria creărei sufletelor, ci teoria unuĭ direct traducianism saŭ generatism, care admite originea sufletelor numaĭ pe calea naşteriĭ din suflete asemenea lor, după cum și corpurile se nasc din corpuri asemenea lor [2]). După acéstă teorie, pe când din corpul născĕtor se desparte sĕmînța pentru a forma din sine alt corp, odată cu acésta și din suflet se desparte o deosebită sĕmînță a sufletuluĭ, pentru a forma din sine un suflet noŭ, asemenea sie-și. După despărțire ambele semințe la început sînt amestecate, dar pe urmă printr'o desvoltare treptată ele din ce în ce mai mult se determină și se personifică, până când în fine primesc fie-care caracterul și forma lor deosebită și destinată. Primul isvor saŭ prima sursă a sufletelor omenești a fost sufletul primuluĭ om-Adam. Intr'însul eraŭ cuprinse sub forma de sĕmînță tóte cele-l-alte suflete ale omeniriĭ, și unele din ele aŭ provenit nemijlocit din el iar altele aŭ provenit și provin pe calea succesivă a naşterilor prin intermediul altor suflete provenite tot de la el, și așa se va continua neîntrerupt provenirea sufletelor, până

[1]). De anim. c 24.

[2]). Acest gen de traducianism nu trebue confundat cu un fel de traducianism grosier care, presupune că sufletele provin din aceeași sĕmînță a părinților, din care provine și corpul: Acéstă formă, care a identificat sufletul cu materia, a fost susținută de *Luciferieni*—materialiștĭ și ereticĭ streinĭ de creștinism (August. haeres. 81. Ghenad. De dogm. eccles. c. 16). De aceea noĭ, nicĭ nu o punem în rîndul ipotezelor despre originea sufletuluĭ.

când luĭ D-ḑeŭ I va plăcea să curme înmulțirea lor maĭ departe [1]).

Pe când Irineŭ și Tertulian s'aŭ ridicat cu atâta putere contra teorieĭ preexistențiĭ sufletelor, contrapunêndu-ĭ, când ipoteza creăriĭ sufletelor (sf. Irineŭ), când ipoteza naștereĭ lor din suflete asemenea lor (Tertulian), *Origen* din contra se ridică ca să apere pe cea întâĭ și să combată pe aceste din urmă. După părerea luĭ, în explicarea originei sufletelor nu póte să-și aĭbă loc ipoteza naștereĭ sufletelor din suflete, pentru-că ea stă cu totul în contrad̦icere cu spiritualitatea sufletuluĭ, care, fiind simplu și nedivisibil, nu póte să se despartă în părți și prin urmare nu póte să'și comunice altora ființa sa. Asemenea nu póte fi primită nicĭ ipoteza creăriĭ sufletelor, pentru-că nu se póte explica cum D-ḑeŭ, ca a-tot-puternic și bun, n'ar fi creat la început și nu de odată sufletele, ci le-ar crea puțin câte puțin, treptat, pe unele maĭ 'nainte, și pe altele maĭ pe urmă? Apoĭ nu se póte înțelege, de ce D-ḑeŭ, creând sufletele, și creându-le, negreșit de o potrivă curate și nevinovate, de odată le destinéză la stările cele maĭ variate și până la extrem opuse în lumea acésta? Unĭĭ ómenĭ d. e. după cum arată experiența, se nasc cu corpurĭ fórte sănătóse și frumóse, alțiĭ din contra—cu corpurĭ bolnăvicĭóse și chĭar urîte; unĭĭ se nasc în desfătărĭ și plăcerĭ și chĭar în prisosurĭ, alțiĭ în sărăcie și chĭar nevoĭ strigătóre; unĭĭ se nasc din părinți culți și bine educați și de odată se învêrtesc într'un cerc moral și cult; alțiĭ provin din sĕlbaticĭ și barbarĭ grosierĭ, și nu știŭ alt mediŭ de

[1]). De anim. c. 19. 25. 27. 36 et 37.

cât al ignoranței, barbariei și cruzimei; cu un cuvînt unii chiar din copilărie se destinéză pentru condițiunile cele mai nobile, vesele și fericite, alții din contra la cele mai grele și adese-ori suportate cu mare greutate. Prin ce s'ar explica tóte acestea, dacă sufletele se crează de D-ḍeŭ, și dacă ele, îndată după eșirea din mânile Creatorului, n'aŭ putut să facă absolut nimic pentru a-și merita sórta lor fericită saŭ nefericită pe pământ? Óre să presupunem împreună cu următorii lui Marcion, Valentin și Vasilid, că cauza acestui lucru, este independentă de orî-ce merit morale al sufletului, și că se cuprinde numai în voința necondiționată a lui D-ḍeŭ, Care, după chibzuirea personală, crează pe unele suflele după naturi desĕvîrșite saŭ bune și conform cu acésta predestinéză fie-cărora dintre ele o sórtă saŭ alta pe pământ? Dar acésta n'ar însemna a cleveti și a huli împrotiva lui D-ḍeŭ; căci atunci unde va fi sfințenia și dreptatea lui D-ḍeŭ?

Tóte acestea și alte asemenea neînțelegerî, după Origen, se deslégă de sine prin ipoteza *preexistenței sufletelor,* care presupune, că sufletele chiar la început, înainte de crearea lumii sensuale, fiind create tot una după natura lor, în urmă, după gradul mai mare saŭ mai mic de răcire în iubirea către D-ḍeŭ aŭ căḍut mai mult saŭ mai puțin din punctul de vedere moral, și că de aceea, ele, spre pedépsă saŭ îndreptare, se trimit de D-ḍeŭ într'un corp saŭ altul, potrivit cu stările și meritele lor morale de mai 'nainte, și potrivit cu acestea se destinéză pentru anumite stări și condițiuni externe în viéța de aci. E drept, că în Scriptură nu este o învĕțătură clară și directă despre

acest obiect, dar sînt alusiuni. Așa, *Ap. Pavel* vorbind de sórta lui Iacov și Isav, ḑice, că «maĭ 'nainte de ce s'aŭ născut eĭ, și aŭ făcut ceva bine saŭ rĕŭ, pentru ca buna voința lui D-ḑeŭ să rĕmână potrivit alegerii nu din fapte, ci de la cel care chémă, i s'a ḑis eĭ (Rebeicei): cel maĭ mare va servi celui maĭ mic, după cum este scris: pe Iacov l'am iubit, iar pe Isav l'am urît» (Rom. 9, 11—13), și îndată după acésta, ca și cum s'ar gândi asupra putinței de a se presenta aci o părută nedreptate a lui D-ḑeŭ, el adauge următórele: «ce vom ḑice dar? Nu cum-va óre este nedreptate la D-ḑeŭ? Să nu fie» (Vers. 14). Apostolul arată, că în predestinarea lui Isav și Iacov nu-i nicĭ o nedreptate a lui D-ḑeŭ, dar pentru ce nu este, acésta el nu ne o explică, presupunênd, că pentru orĭ-ce om cu minte sănătósă cazul indicat nu póte și nu trebue să fie alt-fel explicat de cât numaĭ în armonie cu dreptatea lui D-ḑeŭ. Cum putem decĭ explica acest fapt, fără a contraḑice dreptatea lui D-ḑeŭ, dacă nu vom presupune că Iacov și Isav, maĭ 'nainte de a se naște și a face ceva bine saŭ rĕŭ în acéstă lume sensuală, aŭ existat și aŭ trăit în lumea spirituală, reușind a-și manifesta acolo diferitele lor stărĭ și inclinațiunĭ morale, potrivit cu care li s'a și predestinat diferite stărĭ pe pămênt, și de unde a venit și faptul, că pe când D-ḑeŭ a iubit pe unul, pe altul l'a urît? Asemenea raționament, după Origen, are loc și față de neegalitatea generală, care se observă între toțĭ ómenii, după stările și condițiunile lor pămênteștĭ. Vĕḑênd acéstă neegalitate a ómenilor iarăși, se póte întreba: «óre la D-ḑeŭ este nedreptate?» și iarăși—se póte rĕspunde:

«nicĭ odată, nicĭ odată».—Dar pentru ce? Negreșit, pentru-că, după cum Iacov și Isav așa și toți ómenii, mai 'nainte de a se naște în acéstă lume aŭ existat și aŭ trăit deja, ca spirite, în timpul înainte de lume, și deja atunci aŭ rĕușit să-și manifeste deosebirea lor în privința intelectuală și morală pentru care se trimit în diferite corpurĭ sensuale și se destinéză la diferite stărĭ și condițiunĭ în acéstă viéță pentru îndreptare și educare [1]).

Pentru ca să-și justifice și să-și întăréscă și mai bine presupunerile sale, Origen se rapórtă la faptul, că mulți ómenĭ, chĭar din copilărie manifestă inclinațiunĭ extrem de rele, arătându-se ca stăpâniți de demonĭ, pe când alții de la sînul mameĭ se arată nespus de bunĭ, blânzĭ, ascultătorĭ și chĭar în pântecele mameĭ sînt tot așa, atrăgênd cu acésta asupră-le bine-cuvîntarea luĭ D-ḑeŭ, ceea ce se vede în exemplele luĭ Iacov (Rom. 9. 11—13), Ieremia (1. 5) și Ión Botezătorul (Luc. 1. 14) [2]).

Apoĭ el arată la știința înaltă despre cele divine comună tuturor ómenilor, ca la o ast-fel de știință, care în esență n'ar fi nimic alt-ceva, de cât o reamintire de ceva știut óre-când și pe acéstă bază ĭarăși găsește potrivit a presupune împreună cu Pitagora, Platon și Empedoclu, că sufletele omenești se arată în viéța acésta cu o moștenire spiritualo-morală gata din viéța trecută, cu dispositiunĭ gata, câștigate acolo [3]).

Acésta este partea positivă din învĕțătura luĭ Origen despre preexistența sufletelor. Dar el n'a neglijat

[1]). De princip. lib. 1. c. 6. n. 2; c. 8. n. 2. lib. II. c. 1. n. 1. c. 9. n. 3. 5—7. lib III. c. 3. n. 3. 5; c. 5. n. 4.
[2]). Ibid. lib. 1. c. 7. n. 4. lib. II. c. 8. n. 4. lib. III. c. 3. n. 5.
[3]). De orat. n. 24. Contr. Cels. lib. I. n. 33.

și partea ei negativă adică ceea ce s'ar fi putut opune explicărilor lui. Mai întâi s'a întrebat, dacă acéstă învățătură nu exclude vechea învățătură creștină despre moștenirea păcatului strămoșesc, și dacă nu cum se póte împăca cu dînsa? La acésta Origen rĕspunde, că de și sufletele omenești se arată în acéstă lume cu o stare gata de păcătoșenie personală, câștigată de ele din viéța de mai 'nainte, totuși nu sînt streine nici de moștenirea păcatului strămoșesc și nu sînt streine, pentru-că se întrupéză în trupuri cari provin de la Adam infectate de necurățenia păcatului moștenit și care păcat, din cauza strînsei legături a sufletelor cu corpurile, indispensabil se atinge și de dînsele [1]). Deci, se întrébă: pentru ce, sufletele se trimit în corpuri, când aceste din urmă fiind grosiere și păcătóse, pot fi pentru dînsele numai o greutate și o pedică pentru ajungerea dorințelor și inclinațiunilor lor? La acésta Origen rĕspunde, că D-ḑeŭ a găsit acest mijloc ca unul dintre cele mai bune spre a ajuta la curățirea păcatelor făcute de suflet mai 'nainte, precum și la îndreptarea și desĕvîrșirea lor morală [2]). In fine, la întrebarea, care natural se ridică aci adică: e posibilă óre pocăința și îndreptarea morală, când sufletele nu-și aduc aminte despre păcatele sĕvîrșite de dînsele mai 'nainte? La acestea Origen rĕspunde, că pentru pocăința și îndreptarea sufletelor e de ajuns și numai simțul despre starea lor păcătósă, precum și conștiința vie despre perderea și necesitatea de a recâștiga bunurile cerești, despre cari pururea amintesc rămășițele

[1]). In Epist. Ad. Rom. Lib. V. n. 1. In Luc. homil. 14 et. 39. In Iohan. t. 1. n. 22. Contr. Cels. lib. VIII n. 50. In Lev. hom. 8. n. 3. hom. 12. n. 4.
[2]). In Ierem. homil. 2. n. 5. De princip. Lib. II. c. 3. n. 1. .c 8. n. 3.

IOSIF BUTUC

neşterse ale chipuluĭ luĭ D-ḑeŭ, precum şi inclinaţiunile lor nestinse către bine şi aspiraţiunea lor spre cele de sus şi d-ḑeeştĭ [1]).

Ast-fel, chĭar de la început aŭ apărut în creştinism treĭ ipoteze deosebite despre originea sufletelor: ipoteza creaţiuniĭ, a naşteriĭ şi a preexistenţeĭ sufletelor. Din cauza nestabilireĭ învĕţăturiĭ Bisericeĭ relativ de acest obĭect, s'aŭ împărţit în părerile lor şi părinţiĭ şi învĕţătoriĭ de maĭ departe, precum şi scriitoriĭ creştinĭ, dintre carĭ uniĭ inclinaŭ maĭ mult în folosul uneĭ ipoteze, alţiĭ într'alteea şi alţiĭ, în fine în folosul celeĭ de a treĭa. Acésta n'a durat mult. Curând, în folosul ipotezeĭ creăriĭ sufletelor, aŭ început să încline ceĭ maĭ însemnaţĭ din părinţiĭ şi învĕţătoriĭ bisericiĭ atât la rĕsărit, cât şi la apus, din care cauză încetul cu încetul a început să capete întâetate faţă de cele-l-alte ipoteze şi apoĭ a căpătat o posiţiune dominantă chĭar în biserică. Ce se atinge de ipoteza naşteriĭ şi a preexistenţeĭ sufletelor, ele aŭ trebuit să cadă şi să-şĭ pérdă orĭ-ce însemnătate în biserica creştină.

Aşa, ipoteza naştereĭ sufletelor, mulţămită autorităţiĭ luĭ Tertulian, în primele timpurĭ, după cum mărturiseşte *fer. Ieronim* [2]), a găsit la apus fórte mulţĭ partizanĭ. Dar deja în sec. al IV începe să slăbéscă încetul cu încetul şi să cadă, găsindu-şĭ puternicĭ duşmanĭ în ceĭ maĭ însemnaţĭ representanţĭ aĭ teologieĭ la apus, asemenea şi la rĕsărit. Cel dintâĭ, care s'a ridicat cu tărie contra eĭ a fost *Lactanţiŭ*, arătând

[1]). In genes. hom. 1. n. 13. In Iohan. t. 20. n. 3. In Cant. homil. 2 n. 9. In proverb. select. n. 9. In Epist. ad. Rom. lib. III. n. 7. Lib. II. n. 9. De princip. lib. II. c. 8. n. 3.

[2]). Epist. 78 ad Marcell.

neajunsul ei principal, că ea nu se împacă cu spiritualitatea sufletului. La întrebarea: «se naşte sufletul din tată, saŭ din mamă, saŭ din amêndoi», iată cum rĕspunde Lactanţiŭ. «Eŭ, ḑice el, cu curaj mĕ hotăresc să rĕspund la acéstă întrebare, că sufletul nu se naşte nicĭ din tată, nicĭ din mamă, nicĭ dintr'amêndoi. Corpul póte să nască alt corp, comunicându-i parte din fiinţa sa; dar sufletul are o fiinţă aşa de fină, în cât nu póte să despartă din sine nicĭ o parte» [1]). Acéstă convingere a luĭ Lactanţiŭ relativ de imposibilitatea naşterei sufletelor din suflete, a împărtăşit-o în totul Sf. Ilariŭ [2]), şi Ambrosie [3]). *Fer. Ieronim* consideră opiniunea despre naşterea sufletelor omeneşti din suflete asemenea lor ca înjositóre pentru om, căcĭ pune pe om la acelaşi nivel cu animalele necuvîntătóre şi o consideră cu totul nebisericéscă [4]). Acelaşi lucru se póte ḑice şi despre părerea papeĭ *Leon cel Mare*, care a admis ca învĕţătură bisericéscă numaĭ învĕţătura despre naşterea sufletelor de la D-ḑeŭ [5]). Despre *fer. Augustin* trebue de observat, că în aniĭ tinereţeĭ el inclina spre ipoteza traducianismuluĭ, ĭar maĭ pe urmă ş'a schimbat părerea, dându-şĭ sémă că e ignorant faţă de acest obiect, care sta cu mult departe de limitele experienţiĭ şi ale ştiinţiĭ ómeneştĭ [6]). Asemenea mărturisire a făcut în urmă şi *Grigorie cel Mare* [7]). Ce se atinge de părinţiĭ şi învĕţătoriĭ bisericeĭ de rĕsărit, a-

[1]). De opific Dei. c. 18.
[2]). De Trinit. X. 20.
[3]). Ex nulo homine generantur animae (De Noe et arca 4).
[4]). Contr. Ioan. Hierosolym. ad Pammach. c. 22.
[5]). Epist. 15 ad Turribium de Priscill. error. c. 9.
[6]). Epist. 190 ad. optal. c. 5. n. 16 De anima et orig. 1. 15. 16.
[7]). Epist. 52.

poĭ dintre dînșiĭ numaĭ *Macarie cel Mare* [1]) și *Anastasie presbiterul* [2]) aŭ fost în partea traducianismuluĭ, ĭar toți ceĭ-l-alți aŭ respins'o, conducêndu-se în acest caz de ideia despre suflet, că, fiind o ființă spirituală și nedivisibilă nu póte să se nască din suflet, după cum corpul se naște din corp [3]).

N'a avut maĭ bună primire în biserica creștină nicĭ ipoteza preexistenției sufletelor. Afară de *Sf. Metodie* [4]) și de *Pamfil* [5]), apărătorul luĭ Origen, ca partizaniĭ aĭ eĭ se pot arăta: *Arnobie* [6]), *Victorin* [7]), *Evagrie* [8]), *Didim Alexandreanul* [9]) și *Sinesiŭ* [10]). Majoritatea renumiților păstoriĭ bisericești însă n'a fost pe partea eĭ, ba aŭ și respins'o. Așa aŭ fost la rĕsărit: *Grigorie al Niseĭ* [11]) și *Grigorie Nazianzul* [12]), *Epifanie* [13]), *Chiril al Alexandrieĭ* [14]), *Teodorit* [15]) și *Damaschin* [16]), ĭar la apus: *Lactanțiŭ* [17]), *Ieronim* [18]), *Augustin* [19]) și *Leon cel Mare* [20]). Lucrul cel maĭ important este că ea a fost condemnată ca mitică (în can. I) la al doilea Sinod ecumenic din Constantinopol.

Pe când ipoteza naștereĭ și a preexistenței sufleteĭ

[1]). Convers. 30. § 1.
[2]) Apud Baud Monum. Eccles. T. II. p. 54. Contr. Monaphis. or. 4.
[3]). *Chrisost.* de ex. «sufletul nu naște, nicĭ se naște» (Homil. 25 în varia Matt).
[4]). Compefes. Auct. P. P. novisi. p. 97.
[5]). In apologia sa (Cap. 9) Pamfil justifică pe Origen pentru opiniunea despre preexistența sufletuluĭ, ca opiniune ce nu s'a dat ca dogmă, ci ca cea maĭ probabilă față de altele.
[6]). Adv. gent. lib. I.
[7]). In Ephes. 1. 4. 7.
[8]). Apud. Phol. cad. 119.
[9]). Maii. Colect. auct. 7. 178
[10]). Himn. I. 89. III. 588. După mărturia luĭ *Ieronim.* (Epist. 38. de erorr. de Ioan. Ierosol) și a luĭ *Augustin* (Haeres. 70) de dînsa s'aŭ ținut Manicheiĭ și priscilianiĭ.
[11]). De opific. homin c. 28.
[12]). Orat. 31. 37.
[13]). Epist. Ad. Ioan. hieros.
[14]). In Ioan. 1. 9.
[15]). Divin. decret. Epist. c. 9.
[16]). De fid. orthodox. lib. II. c. 112.
[17]). Instit. lib. III. c. 18.
[18]). Epist. 226. Ad Marcell.
[19]). De fecat. Orig. c. 21. Epist. 217. ad. Vital 5 Epist. 166 ad Hieron. 9. De genes. ad lit. VI. 9.
[20]). Epist. 15 ad. Turib. c. 10.

lor era slăbite și scóse din ce în ce mai mult din întrebuințare în biserică, ipoteza creărei sufletelor din contra, a început să intre în întrebuințare din ce în ce mai mare și să câștige întâetatea atât în biserica de Rĕsărit, cât și în cea de Apus. După *Chrisostom* «sufletul nicĭ se naște, nicĭ naște, și nu cunóște alt tată de cât pe Acela, Care l'a creat» [1]). Aceeași o repetă *Efrem Sirul* [2]) și *Ciril Alexandreanul* [3]). *Teodorit*, nu numaĭ că împărtășește opiniunea despre crearea sufletelor, dar mărturisește, că ea a fost împărtășită și de biserică, devenind obiectul eĭ de credință și de învĕțătură. «Biserica, ḑice el, creḑênd scripturei divine, învață, că sufletul se crează odată cu corpul, însă nu așa, pentru ca din însași sĕmînța din care se formézĕ corpul, să'și primească și el ființă, ci după voința Creatorului, se arată în corp îndată după formarea luĭ [4]). La Apus *Lactanțiŭ* cel dintâĭ se ridică cu putere contra opiniunei despre preexistența sufletelor și despre nașterea lor din părinți, și'și exprimă convingerea, că numaĭ D-ḑeŭ póte să creeze și crează sufletele, pentru care toți ómenii după suflet aŭ o singură origină cerésc̆ă și un singur părinte pe D-ḑeŭ [5]). După Lac-

[1]). Homil 25. in varia Math.

[2]). De inspirat.

[3]). Advers. Nestor. Lib. I. (In op T. VI p. 18. ed Lut. 1638).

[4]). Divin decret. Epitom. c. 9. spre confirmarea ideĭ sale Teodorit, între altele, se rapórtă la cuvintele luĭ Moisi: și va eși pruncul eĭ neînchipuit cu glóbă să se globéscă.... ĭar de va fi pruncul închipuit va da suflet pentru suflet (Eșire XXI, 22—24) vĕḑênd aci indiciŭ că în casul al doilea se presupune deja existența sufletuluĭ în corpul copiluluĭ, ĭar în cel dintâĭ o ast-feĭ de presupunere se exclude.

[5]). Iată raționamentnl luĭ Lactanțiŭ. Arătând că sufletuĭ, din cauza naturiĭ spirituale, nu póte să se împartă, și decĭ că nu póte să nască din sine alt suflet, și nicĭ singur să se nască, adaugă. «Și așa, cauza originei sufletelor aparține numaĭ luĭ D-ḑeŭ, pentru care și noĭ, după cum ḑice Lucreţiŭ: avem una și aceeași origină cerésc̆ă și unul și același Tată (ceresc). Căcĭ din om muritor nimic nu se póte naște, care să nu fie mu-

tanțiŭ și *Sf. Ilariŭ* învață positiv, că pe când corpul tot-de-una se naște din corp, orĭ-ce suflet provine de la D-ḑeŭ și că, sufletele în fie-care ḑi se arată în corpurĭ, din cauza puterei ascunse a luĭ D-ḑeŭ [1]). Tot acéstă învĕțătură despre originea sufletelor a împărtășit-o *Sf. Ambrosie* [2]). Iar *fer. Ieronim* o admite deja ca bisericéscă, esprimându-șĭ fórte caracteristic idea despre dînsa: «de unde aŭ sufletele toțĭ ómeniĭ, óre de la părințĭ, asemenea animalelor neraționale, așa că după cum corpul se naște din corp, și sufletul se naște din suflet? Saŭ ființele raționale, căḑênd pe pămênt din patimă către corpurĭ, se unesc cu corpurile omeneștĭ? Saŭ în fie-care ḑi D-ḑeŭ crează suflete și a Căruĭ voință este deja fapt, și Care nu încetéză a fi Creator (precum și biserica învață, pe baza cuvintelor Mântuitoruluĭ: *Tatăl meŭ până acum lucréză și eŭ lucrez* (Ión 5. 17) și a cuvintelor Zaharieĭ: *cel ce a creat sufletul omenesc într'însul* (Zah 12. 1)? Asemenea mărturie relativă la credința din sec. V a bisericeĭ de apus în crearea sufletelor o predă *Leon cel Mare*, de și ideea despre crearea sufletelor o predă nu așa de clar ca Ieronim. In epistola sa către Turibiŭ, el a scris între altele următórele: credința cato-

---

ritor, ca și el. Și părinte nu trebue să se creadă acela, care nu simte, că din sufletul sĕŭ desparte suflet, și dacă ar și simți, apoĭ nu-șĭ amintește când și cum se face acésta De aci devine clar, că sufletele se daŭ nu de la părințĭ, ci de la unul și acelașĭ Părinte al tuturor—D-ḑeŭ, Care singur ține (în stăpânirea Sa) legea și mijlocul nașteriĭ (lor), asemenea singur îl și produce.... De aceea (părințiĭ) cer de la D-ḑeŭ naștere de copiĭ, arătând, prin acésta, că nu de la dînșiĭ singurĭ depinde a-ĭ avea. Tot din acéstă cauză adese-orĭ se întîmplă că din părințĭ învĕțațĭ se nasc copiĭ proștĭ, precum și din contra, din proștĭ se nasc înțelepțĭ. (De opific Dei. Cap. 19).

[1]). De Trinitat. X, 20. Tract. în Psalm. 91. §. 3.

[2]). Noe et arca. 4.

lică mărturiseşte, că fie-care om după corpul şi sufletul sĕŭ se formézĕ şi se însufleţeşte în pântecele mameĭ de Creatorul a tóte, aşa fel însă că rĕmâne rana păcatuluĭ şi a morţiĭ, care trece de la strĕmoşĭ la moştenitorĭ [1]). Aci, după cum uşor se vede, crearea sufletelor, prin punerea eĭ în paralel cu crearea corpurilor, pe cât se pare se reduce la unul şi acelaşĭ act al iconomieĭ luĭ D-ḑeŭ, dar ea póte fi înţelésă şi într'un sens maĭ larg, dacă se are în vedere observarea: «aşa fel însă (se crează), că rĕmâne rana păcatuluĭ şi a morţiĭ, care trece de la strĕmoşĭ la moştenitorĭ», căcĭ acéstă observare are sens numaĭ dacă se presupune, că sufletele se nasc nu din părinţĭ, ci de la D-ḑeŭ. După cum ni se pare în acest sens se şi explică pe sine *Leon cel Mare* în alt loc, exprimându-şĭ ideea aşa: «credinţa catolică neîntrerupt şi nemincinos predică, că sufletele ómenilor înainte de a începe să trăéscă în corpurĭ, n'aŭ existat, şi că ele se întrupézĕ în corpurĭ nu de la alt cine va de cât de la creatorul D-ḑeŭ, Care este Creatorul şi al trupurilor» [2]).

Ast-fel în secolul al V atât la Rĕsărit cât şi la Apus se admitea ca generală în Biserică opiniunea despre crearea sufletelor de D-ḑeŭ. In sec. al VI însă sinodul al cincilea ecumenic aşa s'a exprimat despre acésta, condemnând opiniunea luĭ Origen despre preexistenţa sufletelor: «biserica, urmând cuvintelor divine, confirmă, că sufletul se crează odată cu corpul, şi nu aşa, ca unul să se creeze maĭ 'nainte ĭar altul maĭ pe urmă, după falşa învĕţătură mincinósă a luĭ Ori-

[1]). Epist. 15 ad Turib. c. 9.
[2]). Contr. Ioan. Hieroselym. ad. Pammalh. c. 22.

gen» [1]). Este drept, că Sinodul aci n'a exprimat cu exactitate ideea despre însuşirea creării sufletelor de D-ḑeŭ, fiind-că problema lui directă a fost de a respinge învĕţătura lui Origen despre crearea sufletelor de D-ḑeŭ înainte de crearea lumii materiale şi a corpurilor materiale. Dar faptul, că Sinodul în învĕţătura falşă a lui Origen a respins numai ideea despre crearea sufletelor înainte de lume, iar nu şi despre crearea lor de D-ḑeŭ, dă temeiŭ a crede, că vorbind despre crearea sufletelor, Sinodul (ca şi Origen) a înţeles'o în sensul strict al acestui cuvînt, dar o pune în timpul formării corpurilor, în cari trebue să trăéscă sufletele create de D-ḑeŭ, iar nu înainte de lume. In ori-ce caz, în timpul mai de pe urmă, noi nu ne mai întâlnim cu neînţelegeri în cestiunea despre originea sufletelor, şi, deja din acest timp s'a stabilit cu tărie în biserică opiniunea despre origina sufletelor prin mijlocirea permanentă a creării d-ḑeeşti, şi a creării nu în sensul larg, ci în sensul strîns al cuvîntului. Aşa, cel puţin, a fost ea formulată în mărturisirea ortodoxă a Bisericei catolice de rĕsărit aprobată de patriarhi, şi în care, la întrebarea (28) despre originea sufletelor, cetim următórele: «Corpul omenesc din sĕmînţa lui Adam provine, iar sufletul provine de la D-ḑeŭ, cum ḑice Scriptura: cel ce a întins cerul şi a întemeét pămêntul, şi a creat sufletul omului într'însul (Zah. 12. 1), şi în alt loc: şi se va întórce ţĕrîna în pămênt de unde a şi fost şi sufletul se va întórce la D-ḑeŭ, Care l'a dat pe el (Ecl. 12. 7)... Sufletul însă se dă de la D-ḑeŭ atunci, când se formézĕ corpul şi devine capabil de a'l primi,

[1]). Apud. Mansi. IX. p. 396.

şi când el intră, se revarsă în tot corpul, ca focul în ferul călit» [1]). Este de observat, că părerea despre crearea sufletelor a rĕmas domnitóre şi în biserica de Apus, atât în vécurile de mijloc [2]), cât şi în timpurile din urmă [3]).

§ 48.

Observaţiuni despre valórea comparativă a ipotezelor despre origina sufletelor.

Cu tóte acestea în timpul din urmă, atât la Rĕsărit, cât şi la Apus, a început să se observe o răcélă către ipoteza despre crearea sufletelor, începênd mulţi să se încline spre ipoteza traducţionismului [4]), saŭ chiar a preexistenţii sufletelor [5]). Faţă cu acestea nu e de prisos să spunem câte-va cuvinte despre lipsurile însemnate ale acestor douĕ din urmă ipoteze, precum şi despre valórea celeĭ dintâĭ.

Ipoteza preexistenţiĭ sufletelor dispune în folosul eĭ numaĭ prin aceea, că punênd sufletul, ca şi spiritile netrupeştĭ, maĭ sus şi chiar maĭ 'nainte de condiţiunile existenţeĭ luĭ trupeştĭ, prin acésta 'l îngrădeşte şi pune maĭ sus de orĭ-ce îndoélă spiritualitatea luĭ. Apoĭ nu se póte dice că ea ar sta în contra-dicere directă cu învĕţătura despre moştenirea păcatuluĭ strĕmoşesc, şi n'ar putea fi împăcată cu ea. Maĭ mult însă de cât tóte, acéstă ipoteză atrage prin faptul, că aruncă órecare lumină asupra extremeĭ inegalităţi ce se observă

[1]). Mart. orthod. par. I. resp. la într. 28.
[2]). De ex. Bernard 27 in Cant. n. 6. în nativit. Domin. serm. 2.
[3]) Berleag. Catolisch. dogmatik. T. IV. (ed. 1853) §. 34.
[4]). La apus de ex. Cecĭ, Meierhofer etc. La Rușĭ P. S. Filaret.
[5]). Kant. Schelling cu aderenţiĭ şi următoriĭ spiritismuluĭ.

în lume în condițiunile externe, distribuite între ómenĭ, chĭar de la naștere și copilărie, independent de orĭ-ce merite personale ale lor. Dar, pe ce altă ce-va se întemeéză acéstă ipoteză, dacă nu pe presupunerĭ curat arbitrare? Dacă, în adevĕr, sufletele ar exista în altă lume până la trecerea lor în acéstă lume, atuncĭ e natural de așteptat, că într'însele, ca ființe carĭ se cunosc și 'șĭ amintesc de sine, ar trebui să rĕmână amintirĭ saŭ representațiunĭ, maĭ mult saŭ maĭ puțin, clare despre lumea de maĭ 'nainte și despre viéța lor din acea lume. Și cu tóte acestea nimic de așa fel nu se observa în conștiința sufletelor omenești. Este drept, că acest fenomen psihic póte fi explicat prin lipsa de memorie a sufletuluĭ, provenită din influență neînvinsă asupra luĭ a condițiunilor nouĕ ale vieții corporale, dar acésta numaĭ în parte, ĭar nu în totul. E nediscutat, că din cauza influenții corpuluĭ, pot să se piarză în suflet representațiunĭ viĭ și clare despre trecutul luĭ, prefăcêndu-se numaĭ în representațiunĭ generale și conpuse; dar aceste representărĭ nu merg până la așa grad de slăbiciune în cât să pună în suflet îndoéla despre realitatea trecutuluĭ sĕŭ, orĭ ca să scótă din el încredințarea că dînsul există de un period determinat de timp. Și cu tóte acestea, nicĭ ast-fel de închipuirĭ generale și nedeterminate despre viéța trecută, înainte de lume, nu se arată în sufletul omenesc și nu se observă într'ênsul nicĭ un fel de încredințare că ar fi existat înainte de a apărea în corpul sĕŭ. Sprijinirea în cazul acesta, pe ideea înăscută în suflet despre D-ḑeŭ, și despre inclinațiunea luĭ către cele de sus și cerești nu vorbește în folosul preexistenței sufletului, pentru-că

acésta se póte explica prin însaşĭ firea sufletuluĭ, înrudită cu D-ḑeŭ şi cu lumea spirituală. Apoĭ ipoteza despre preexistenţa sufletelor nu are nicĭ o temelie în Sf. Scriptură, nicĭ în tradiţia bisericeĭ, de care, ea după cum am vĕḑut, a fost condemnată şi din care cauză, a trebuit să fie respinsă.

Ce să ḑicem, maĭ departe, despre ipoteza traducţionismuluĭ saŭ a naştereĭ sufletelor din suflete? Apărătoriĭ eĭ caută, maĭ întâĭ de tóte, să o bazeze pe Sf. Scriptură, raportându-se de ordinar la bine-cuvîntarea dată de D-ḑeŭ strĕmoşilor de a creşte şi a se înmulţi (Fac. 1. 28), la mărturia scriitoruluĭ Faceriĭ, că Adam a născut fiŭ (pe Sit) după chipul şi asemĕnarea sa. (Fac. 5. 3), şi la cuvintele Mântuitoruluĭ, că *ceea ce se naşte din trup, trup este* (Ión, 3. 6). Apoĭ eĭ cred că ipoteza lor, este singura care póte să se împace cu învĕţătura bisericéscă despre moştenirea păcatuluĭ strĕmoşesc, şi chĭar să o şi explice. In fine eĭ se referă la asemĕnarea copiilor cu părinţiĭ nu numaĭ în privinţa corporală, ci şi spirituală, ca la cel maĭ important argument în sprijinul ipotezeĭ lor.

Dar, locurile citate maĭ sus, după cum am vĕḑut, nicĭ de cum nu conduc la ideea despre originea sufletelor nemijlocit de la părinţi, şi nu de la D-ḑeŭ. Numaĭ atunci ele ar putea fi înţelese în acest sens, când în alte locurĭ ale Scripturiĭ s'ar afirma, că sufletele omeneştĭ se nasc din sufletele părinţilor. Dar după cum se ştie, în Scriptură nu există aşa ce-va. Este drept că nu este în ea nicĭ negarea directă a ideieĭ despre originea sufletelor din sufletele părinţilor, dar nu se póte spune că n'ar nega-o în mod indirect. Aşa, Scrip-

tura învaţă, că omul este *cu puţin óre-ce mai mic de cât îngerii* (Ps. 8. 6. Ebr. 2. 7),—negreşit, nu după corp, ci după suflet. După învĕţătura Mântuitoruluĭ, îngerii *nicĭ se însóră, nicĭ se mărită* (Mat. 22. 30), şi prin urmare nicĭ nasc, nicĭ pot naşte din sine spirite asemenea lor. Transportând acest mod de representare la sufletele omeneştĭ, privite în sine, independent de corpurĭ, se înţelege, că nu fără temeĭŭ putem afirma, că şi ele ca şi spiritele fără de trup, nu pot să se însóre şi să se mărite, şi nicĭ să nască din sine suflete asemenea lor.

Ce se atinge, maĭ departe, de importanţa care se dă ipotezeĭ traducţionismuluĭ faţă cu învĕţătura despre moştenirea păcatuluĭ strĕmoşesc, trebue de spus, că dacă nu e cu totul neadevĕrată, cel puţin e prea exagerată. Este drept, că acéstă ipoteză, presupunênd: că sufletele primesc în totul fiinţa lor din sufletele părinţilor, odată cu acésta primesc şi rĕul căpătat de dînsele punênd în evidenţă modul cum păcatul original a trecut şi trece în urmaşĭ. Dar ea duce şi la greutăţĭ carĭ nu se pot deslega, fiind nevoită a admite, că nu numaĭ păcatul strĕmoşesc trece de la părinţĭ la fiĭ ci şi tóte cele-l-alte păcate personalo-libere, de unde urméză că păcatul se arată ca ceva esenţial şi necesar legat cu natura sufletelor omeneştĭ, saŭ cu însaşĭ natura lor. Apoĭ din puntul de vedere al acesteĭ ipoteze nu se póte arăta modul cum păcatul strĕmoşesc trece la copiĭ de la părinţiĭ, carĭ s'aŭ eliberat saŭ s'a curăţit de dînsul, fiind sfinţiţĭ şi renăscuţĭ prin harul Sf. Duh?

In fine şi faptul aseménăriĭ sufleteştĭ a copiilor cu

părinții, care formézá pentru apărătorii traducționismului un argument fórte important, de loc nu are acea însemnătate generală și necondiționată, ce i se atribue. Dacă adese-orí se observă o asemĕnare uímitóre între părinți și copii și după facultățile mintale și după inclinațiunile morale, în schimb însă adese-orí întâlnim și cea maí sdrobitóre neasemĕnare între unii și alții în tóte punctele arătate. Iacov și Isav s'aŭ născut din unii și aceeași părinți și chiar în unul și același timp, și câtă neasemĕnare era între unul și altul. In fine din părinți, carí prin nimic nu se disting în mijlocul familieí lor saŭ a întregeí societăți, se nasc ast-fel de copii, carí, după talentele și puterile lor intelectuale, devin maí sus nu numaí de cât părinții lor saŭ de cât familia lor, dar și de cât societatea întrégă, dându-í o mișcare óre-care, saŭ o direcțiune nouĕ și deosebită.

Apoí multe se pot spune contra ipotezeí traducționismului. Orí cu câtă atențiune s'ar uíta cine-va la facultatea producereí de sine a sufletului, nu va observa, de cât, că sufletul, mulțămită acesteí facultăți póte să ajungă la o cunoștință de sine maí mare saŭ maí mică, saŭ ca sĕ producă din sine o noțiune maí mult saŭ maí puțin clară despre sine; dar sufletul acéstă noțiune nu póte s'o transforme într'o ființă reală și vie, asemenea sie-și și nicí n'are conștiință despre așa facultate. Se întrébă decí, cum sĕ explică lipsa uneí asemenea conștiințe, dacă în adevĕr fie-care suflet e capabil a produce din sine un alt suflet și de fapt 'l produce? Sufletul, fiind ființă conștientă rațională, cunóște, maí mult saŭ maí puțin, tóte deosebitele facultăți înăscute luí, pentru ce însă nu cunóște în sine

una dintre cele mai însemnate facultăți—anume pe cea de a produce suflete, dacă o posedă în realitate? Dar să admitem pentru un timp cu traducționiștii, că sufletele se nasc din sufletele părinților. Atunci natural se ridică următórea întrebare: din care suflet se naște alt suflet, dintr'al tatei, sau al mamei, sau al amândurora; apoi, cum se naște: prin despărțirea unei părți anumite din sufletul tatălui și al mamei, sau în alt mod óre-care? La acésta traducționiștii (cu representantul lor Tertulian) vor trebui să respundă, că sufletul se naște atât din sufletul tatălui, cât și al mamei și se naște prin despărțirea din sufletul lor a unor părți, cari formézá din sine ceva în felul seminței spirituale, care trece pe calea desvoltării, se transformézá în suflet complect. Dar în cazul acesta cum se păstrézá simplitatea și spiritualitatea sufletului? Nu se va arăta el, ca și corpul, compus din părți și capabil a se sfărîma în părți, și cu acésta a se nimici? Referirea la faptul, că nu contra-dice simplitatea ființei divine nașterea Cuvîntului sau a Fiiului lui D-deu din ea, întru nimic nu ajută cestiunei, pentru-că nașterea Cuvîntului are loc înlăuntru sau în însuși domeniul ființei lui D-deu, iar nașterea sufletului din suflet nu se póte închipui alt-fel, de cât provenind în afară de ființa sufletului. Apoi ipoteza traducționismului presupune, că tóte sufletele omenești sub forma lor de sémință aŭ existat în sufletul lui Adam, și că, de aceea, ele nu sînt alt-ceva, de cât părți ale unuia și aceluiași suflet general—a lui Adam. Dar se înțelege că în cazul acesta tóte sufletele omenești după natura lor trebue să fie egale. Cum se explică deci variațiunea în-

susirilor sufletelor, care se observa tot-de-una și ori unde, și care se întinde până la infinit, și aprópe până la contrarietate? Óre să presupunem, că acésta provine din porțiunea mai mare saŭ mai mică a naturii spirituale, despărțită din sine de unele suflete pentru formarea altor suflete? Dar atunci iarăși se ridică, aceeași neînțelegere: cum se împacă acésta cu simplitatea și spiritualitatea sufletului?

La cele dise rémâne de adaus, că contra traducționismului aŭ fost mare parte dintre vechii părinți și învețători ai bisericii, și că biserica, dacă nu direct, cel puțin indirect a condemnat'o prin acea, că la al V-le sinod ecumenic a admis ca credință a sa numai credința în creearea sufletelor, precum și prin aceea, că a condemnat și respins opiniunea despre preexistența sufletelor, pe care în parte o admite și traducționismul, presupunênd că sufletele în forma de sémînță aŭ existat în sufletul lui Adam, și continua a exista și în sufletele tuturor părinților.

Se înțelege deci, că rémâne a recunóste ca mai probabilă numai ipoteza din urmă, adică ipoteza creerei sufletelor. Ea nu numai nu contra-dice Sf. Scriptură, dar, precum am vędut, unele locuri ale ei și anume din cartea Eclesiastul, unde se vorbește, că sufletul se dă de D-ędeŭ, la Care se și întórce, după prefacerea corpului în țărînă (Ecl. 12. 7), și din epistola Ap. Pavel către evrei, unde D-ędeŭ se numește *Tatăl spiritilor* în opositie cu părinții trupești (Evr. 12. 9), pe cât se pare o confirmă direct. Biserica de asemenea după cum am vędut, a recunoscut-o ca dominantă. Apoi, în folosul ei vorbește mult și acea împrejurare,

că ea stă în deplină armonie cu învĕţătura revelaţiuneĭ despre suflet, ca principiŭ spiritual, distinct de corp: pentru-că după sensul eĭ, după cum D-ḑeŭ a creat sufletul primuluĭ om nu din ceva pămêntesc şi nu cu ajutorul vre unor puterĭ fisice din afară, ci numaĭ prin însuflarea Sa creatóre, tot aşa şi pe cele-l-alte suflete omeneştĭ continuă a le crea, nu din ceva pămêntesc şi nicĭ cu ajutorul óre-căror agenţĭ externĭ, ci numaĭ prin însuflarea Sa creatóre, care se continuă neîntrerupt. Prin ajutorul eĭ se pote explica, ceea ce nu póte explica ipoteza traducţionismuluĭ,—deosebirea calitativĕ a sufletelor, care se explică uşor, pentru-că ea se pune în dependenţă directă de D-ḑeŭ, Care împarte talentele sufleteştĭ potrivit cu planurile Sale înţelepte şi bune.

Dar şi acéstă, ipoteză dă loc la multe neînţelegerĭ şi atacurĭ, la carĭ de şi se póte rĕspunde, totuşĭ nu cu acelaşĭ succes. Maĭ întâĭ de tóte se naşte acéstă întrebare: óre, crearea sufletelor nu contra-ḑice mărturia scriitoruluĭ Facerĭĭ, că, după cele şése ḑile ale creaţiuneĭ, în ḑiua a şéptea D-ḑeŭ s'a odihnit de tóte lucrurile Sale (Fac. 2. 2)? La acésta se póte rĕspunde, că D-ḑeŭ s'a odihnit de tóte lucrurile în ceea ce priveşte crearea primitivă, încetând, după cele ce El a făcut în şése ḑile, să maĭ facă alte făpturĭ noĭ, dar n'a încetat activitatea sa proniitóre, nicĭ cea creatóre, întru cât şi una şi alta sînt de trebuinţă pentru continuarea genurilor şi a speciilor predestinate spre existenţa fiinţelor, ceea ce confirmă şi Iisus Chr. prin cuvintele: *Tatăl Meŭ până acum lucréză, şi Eŭ lucrez* (Ión. 5. 17), ĭar aceste cuvinte nu exclud participarea creatóre saŭ nemijlocită a luĭ D-ḑeŭ acolo,

unde sînt neputincioşi agenţii creaţi secundari saŭ mijlocitorĭ.

Multe greutăţi presintă şi acele locurĭ ale Scripturiĭ, în carĭ părinţiĭ trupeştĭ se presintă în totul ca părinţi aĭ fiilor lor, carĭ primesc de la dînşiĭ forma lor complectă şi chipul omenesc şi prin urmare şi sufletul (Fac. 5. 3). Dar la acéstă neînţelegere, din punctul de vedere al ipotezeĭ creeriĭ sufletelor, se póte rĕspunde, că D-ḑeŭ hotărînd, ca omul să nu fie nicĭ numaĭ corp şi nicĭ numaĭ suflet, ci o unitate internă a unuĭa şi altuĭa, a prestabilit ca cu actul natural al naşteriĭ corpuluĭ din părinţi să se unéscă şi actul creator al produceriĭ sufletuluĭ, predestinat a umplea şi a însufleţi corpul. Şi de aceea, părinţiĭ, de şi produc din sine numaĭ corpurile copiilor lor, totuşĭ din cauza strînseĭ legăturĭ organic ce există între aceste corpurĭ şi sufletele create de D-ḑeŭ pentru ele, pot să se numéscă în totul părinţi aĭ copiilor lor, carĭ primesc de la dînşiĭ şi prin eĭ tótă natura lor omenéscă.

Maĭ departe, protivniciĭ ipotezeĭ creereĭ sufletelor arată naşterile copiilor eşite din legăturile conjugale nelegale şi replică, că în cazul acesta a pune pre D-ḑeŭ ca creator al sufletelor, ar însemna a pune activitatea Luĭ Creatóre în dependenţă de patimile criminale ale ómenilor, ar însemna a-I atribui chĭar şi consimţimêntul la asemenea patimĭ. Dar la acésta se póte rĕspunde următórele: Dacă D-ḑeŭ de la început a prestabilit, ca cu actul naşteriĭ copiilor după trup din părinţiĭ sĕĭ totde-una să se unéscă actul Luĭ nemijlocit al creăriĭ sufletelor, apoĭ se înţelege că, orĭ crează sufletele pentru copiĭ născuţi din căsătoriĭ legale şi din legăturĭ cri-

minale, procedéză în cazul acesta cum e convenabil luĭ D-ḑeŭ, cu totul independent şi liber, conformându-se nu cu dispoziţiunile şi inclinaţiunile personale ale ómenilor, ci numaĭ cu planul Séŭ înţelept, fixat pentru înmulţirea ómenilor. Se póte óre cere, ca D-ḑeŭ să se abată de la legea prestabilită de El Insuşĭ pentru naşterea ómenilor, numaĭ pentru-că cu actul naşterii trupeştĭ a copiilor se amestică dorinţele pătimaşe ale părinţilor lor, pe când actul naşterii, în sine, nu cuprinde nimic réŭ saŭ criminal? Admiţênd amestecul dorinţelor pătimaşe şi criminale din partea părinţilor, D-ḑeŭ în cazul acesta procedéză aşa, după cum procedéză şi în alte cazurĭ când se arată îngăduitor faţă cu réul, numaĭ din cauza libertăţeĭ dăruită omuluĭ de Dînsul.

Dar greutatea cea maĭ mare, pe care o presintă ipoteza creeriĭ sufletelor, se cuprinde în faptul: cum se împacă cu dînsa învĕţătura despre moştenirea păcatuluĭ original? Evident, că dacă sufletele se crează nemijlocit de D-ḑeŭ, se crează curate şi nevinovate. Se întrébă decĭ, cum trece păcatul strĕmoşesc în aceste suflete şi în ce constă el? La acésta se réspunde, că păcatul strĕmoşesc nu forméză însuşĭ păcatul personal, care aparţine numaĭ strĕmoşilor, ci urmările luĭ, carĭ trec de la strĕmoşĭ la toţĭ urmaşiĭ, din cauza unireĭ de neam şi a unităţeĭ morále dintre dînşiĭ. Aceste urmărĭ constaŭ, pe de o parte, în insuficienţa darurilor supranaturale ale luĭ D-ḑeŭ, perdute încă de strĕmoşĭ, ĭar pe de alta, în conrupţiune, atragerea spre sensualitate şi mórte, care s'a născut sub influenţa poftelor păcatuluĭ şi care din cauza strînseĭ legăturĭ

cu sufletul, lucréză pĭerzător şi asupra sufletuluĭ precum şi în influenţa morală păcătósă asupra copiilor din partea părinţilor, începênd din pântecele mameĭ. Dar aci apare o nouĕ întrebare: pentru ce D-ḑeŭ lasă în condiţiunĭ aşa de grele sufletele nevinovate, create de Dînsul? La acésta rĕmâne de rĕspuns numaĭ, că D-ḑeŭ, hotărând să creeze sufletele omeneştĭ pentru corpurile, carĭ aveaŭ să provină de la părinţĭ pe calea naşterilor, a hotărît tot odată să lege sórta lor internă cu sórta strĕmoşilor; din acéstă cauză ele, devenind membre ale omenireĭ, aŭ trebuit împreună cu strĕmoşiĭ să se supună tuturor urmărilor grele ale păcatuluĭ lor; în schimb însă aveaŭ să fie părtaşe tuturor bunurilor, carĭ urmaŭ să fie dăruite lumiĭ de Rescumpărătorul.

După cum se vede, deslegarea dată obĭecţiunilor provocate de ipoteza creeriĭ sufletelor, e departe de a fi satisfăcĕtóre, pentru-că rĕmâne loc pentru alte neînţelegerĭ. Prin acestea póte să se explice împrejurarea că unĭĭ dintre teologiĭ moderni se încércă a îndulci sensul ipotezeĭ creeriĭ sufletelor, înţelegênd crearea lor nu în sensul nemijlocit al creeriĭ lor de către Insuşĭ D-ḑeŭ, ci în sensul creeriĭ lor prin intermediul părinţilor, carĭ nasc sufletele din sufletele lor, printr'o conlucrare deosebită a luĭ D-ḑeŭ. Dar a înţelege aşa ipoteza creeriĭ sufletelor—ar însemna a o reduce la ipoteza traducţionismuluĭ, care n'ar fi primită de biserică. De aceea, e maĭ bine, după cum ni se pare, să ne ţinem de ipoteza creereĭ sufletelor primită de Biserică, ipoteză maĭ în armonie cu natura spirituală a sufletuluĭ; urméză însă a ne aminti, că originea sufletelor ome-

neştĭ e o taĭnă, cunoscută numaĭ luĭ D-ḑeŭ [1]) despre care sufletul nostru póte numaĭ să ghicéscă, dar pe care nu e în stare s'o pricépă, fiind-că ea stă maĭ sus de orĭ-ce experienţă, şi nu e descoperită limpede în cuvîntul luĭ D-ḑeŭ.

CAPITOLUL II.

Despre D-ḑeŭ Proniatorul lumeĭ.

§ 49.

Acum trecem la învĕţătura despre acea acţiune a luĭ D-ḑeŭ faţă cu lumea creată, acţiune, care nicĭ odată nu se întrerupe şi tot-de-una se continuă, care tinde la păstrarea, ajungerea scopuluĭ eĭ, şi care acţiune se numeşte: Pronia luĭ D-ḑeŭ despre lume. Urmând planuluĭ tras, noĭ, maĭ întâĭ, vom expune învĕţătura generală despre pronia luĭ D-ḑeŭ în lume şi apoĭ învĕţătura specială despre D-ḑeŭ proniatorul lumeĭ spiritelor curate, şi a neamuluĭ omenesc.

INVĔŢĂTURA GENERALĂ

Despre D-ḑeŭ proniatorul lumeĭ în genere.

§ 50.

Invĕţătura revelată.

Cum învaţă revelaţiunea despre pronia luĭ D-ḑeŭ în lume? După învĕţătura eĭ, D-ḑeŭ, creând lumea, n'a stat departe de dînsa, ca de ceva strĕin Luĭ, n'a lă-

[1]). Ciril alex. Advers. Nestor. Lib. I. Ghenad. De eccles. dogm. c. 14.

sat-o în séma eĭ, ci din contra nicĭ un moment şi nicĭ odată n'a întrerupt şi nu întrerupe raporturile Luĭ cu dînsa, ca cu o făptură a Sa, care tot-de-una are trebuinţă de activitatea Luĭ cea a tot proniatóre. El umple cerul şi pământul (Ierem. 23. 24), Cerul este tronul Luĭ, ĭar pământul—aşternut picĭórelor Luĭ (Mat. 5, 34. 35). Fiind pretutindenea şi ştiind tóte (Eşir. 40. 26; Mat. 10. 30), El nu rĕmâne privitor indeferent la tot ceea ce este şi se face în lume, ci din contra El se arată tot-de-una aci, ca părintele în casa Sa (Mat. 5. 45; 6, 26, 32) ca stăpân şi împĕrat absolut în împĕrăţia Luĭ (1 Paral. 29, 11. 12; Ps. 102, 19). Căcĭ, «cine altul afară de Dînsul îngrijeşte de pământ şi cine conduce tot universul» (Iov. 34. 13)? de la începutul lumiĭ şi până acum El nicĭ odată nu întrerupe activitatea sa într'însa (Ión. 5. 17). Prin El staŭ tóte (Colos. 1. 17), El ţine totul cu cuvîntul puteriĭ Sale (Evr. 1. 3), în mâna Luĭ este sufletul fie-căruĭ muritor (Iov. 12. 10). Ştiind că dacă ş'ar ascunde faţa Luĭ tóte s'ar turbura, şi dacă ş'ar întórce inima către Sine, ar peri de odată tot trupul (Iov. 34, 14. 15), El nu ş'a ascuns faţa Sa de către făpturĭ, şi nu ĭa de la dînsele duhul Sĕŭ, trimiţêndu-L pentru reînoirea feţeĭ pământuluĭ (Ps. 103 30) dând tuturor şi viéţă şi suflare şi totul (Fapt. 17. 25). De Dînsul atârnă legile existenţeĭ, ale mişcăreĭ şi ale vieţiĭ: *căcĭ printr'însul viem şi ne mişcăm şi sîntem* (Fapt. 17. 28). El menește locurile şi timpurile pentru crearea făpturilor (Fapt. 17, 26; Ps. 103. 8. 9), şi tot ce e de trebuinţă pentru întreţinerea vieţiĭ. Acoperind cerul cu norĭ, El pregăteşte plóe pentru pământ, face să rĕsară ĭarbă pe munţĭ, dă animalelor

hrană, şi puilor corbuluĭ, carĭ strigă către Dînsul (Ps. 146, 8. 9; 64, 10—14; 103, 13. 14; Fapt. 14. 17). Pentru acésta ochiĭ tuturor nădĕjduesc spre Dînsul şi El le dă hrană la bună vreme deşchide mâna Sa şi satură tot ce viéză (Ps. 144. 15. 16).

Decĭ, dacă D-ḑeŭ ast-fel se îngrijeşte de lume, că nimic nu rĕmâne fără grija Luĭ proniatóre [1]), chĭar şi crinii câmpuluĭ, şi pasĕrile cerĭuluĭ, carĭ nu cad fără voea Luĭ (Mat. 6, 29. 30; 10, 29. 30), apoĭ cu atât maĭ mult se îngrijeşte El de om, care este obiectul uneĭ deosebite îngrijirĭ părinteştĭ. Chĭar zemislirea omuluĭ o vede D-ḑeŭ cu ochiĭ Sĕĭ, şi în cartea Sa hotăreşte tóte ḑilele vieţiĭ luĭ pe pămênt (Ps. 138. 16). Până într'o atât se îngrijeşte de om, că fără voea Luĭ nicĭ un păr din capul sĕŭ nu cade (Mat. 10. 30). Fiind aprópe de fie-care (Fapt. 17—27), şi cunoscênd cugetele fie-căruĭa (Ps. 138, 2), sentimentele (Ps. 7. 40), şi chĭar suspinurile (Ps. 77. 11), D-ḑeŭ dă tuturor cele de trebuinţă, înainte de a cere de la El (Mat. 6, 32), 'şĭ plécă urechĭa la rugăcĭunea celuĭ ce cere (Ps. 85. 1; 17, 7) şi îndeplineşte ceea ce sĕ cere (Ps. 19. 2—5; Mat. 7. 11), dacă decurge dintr'o credinţă sinceră şi vie (Mat. 17. 20), dacă este de acord cu voinţa şi slava luĭ D-ḑeŭ (Ión 14. 13) şi cu binele proprĭŭ al celuĭ care cere, bine cuprins în ajungerea împĕrăţieĭ luĭ D-ḑeŭ, care trebue a fi căutată maĭ întâĭ de tóte (Mat. 6. 33). Spre acest scop înalt îndréptă Domnul sórta omuluĭ,

---

[1]). Acéstă idee despre generalitatea proniеĭ luĭ D-ḑeŭ Inţeleptul o exprimă fórte clar în următórele: «Tu ĭubeştĭ tot ce există şi de nimic nu te superĭ, că aĭ creat; căcĭ n'aĭ fi creat, dacă aĭ fi urât. Şi cum ar putea să rĕmână ceva, dacă Tu n'aĭ voi. Saŭ cum s'ar păstra aceea, ce nu e chemat de Tine (Inţel. 11, 25. 26)?

variind-o până la infinit și armonisându o când cu cerințele morale ale omului, când cu cerințele milei și dreptății Sale (Ps. 24. 10. 88. 15; Isa. 28. 17). El îndréptă pașii omului, care nu știe calea sa (Prov. 20. 24), îl sărăcește și-l îmbogățește, îl smerește și-l înalță (1 Imp. 2. 7). Iubind pe cei drepți (Ps. 145. 8), și urând pe toți cei ce fac fără de lege (Ps. 5. 6). El păzește pre cei dintâi, ca lumina ochiului (Ps. 16, 8; 36, 24; 33, 16; 90, 4—7), și le ajută întru tóte spre binele lor (Rom. 8. 28), pe când preste cei din urmă descopere din cerîu mânia Sa și le permite să mérgă în poftele inimii lor, lăsându-i să facă cele ce nu se cuvin (Rom. 1, 18. 24. 28). Dar El nu lasă fără grija sa proniatóre nici pe cei păcătoși, fiind-că poruncește sóreluĭ Sĕu, să rĕsară preste cei rĕi și preste cei buni, trimite ploe preste cei drepți și preste cei păcătoși (Mat. 5, 45), și pre Fiiul Sĕu l'a trimis în lume să cheme la pocăință nu numai pe cei drepți, ci și pe cei păcătoși (Luc. 5. 32). Dacă El lovește cu ferul fără de legile păcătoșilor și cu lovituri nedreptățile lor, (Ps. 88. 33), apoi, ca îndelung-răbdător și mult milostiv nu se iuțește până în sfîrșit nici în véc se mânie (Ps. 102, 8. 9), ci îndelung rabdă, pentru ca prin bunătatea Sa să-i aducă la pocăință (Rom. 2, 4); fiind că El *nu voește mórtea păcătosului, ci să se întórcă și să fie viŭ* (Iezec. 33. 11). Și pe ómenii drepți 'i lasă D-ĝeŭ adese-ori să sufere mult, ca Iov, nenorociri externe și nedreptăți omenești; iar pe cei păcătoși îi îngădue să fie fericiți (2 Timp. 3, 12); dar și în cazul acesta El procedéză ast-fel numai sub impulsul dreptății și al iubirei Sale. Procedéză așa, pe

de o parte, spre o mai mare curățire a lor, asemenea argintului (Prov. 20, 9; Iov, 14, 4), iar pe de altă parte, spre ispitirea și întărirea lor în virtute (1 Cor. 10. 13; Rom. 5, 3—5).

Tot pentru scopuri înalte morale și potrivit cu ele conduce și viéța popórelor. Hotărînd fie-cărui popor timp și margini pentru locuință (Dan. 17, 26) D-ḑeŭ ca împĕrat al pămêntului (Ps. 46, 3, 8) domnește peste împĕrățiile pămêntului dându-le cui voește (Dan. 4, 14), așa că prin El împĕrățesc domnitorii și întăresc dreptatea (Pild. 8, 15) și tot El 'i depune (Dan. 2, 21) și tot El ridică ómenii buni în mijlocul popórelor (Sirach 10, 4; Eșire 31, 3—6) iar câte odată 'i ridică și nimicește pe domnitorii lor (Amos 2, 3). După voința Lui unele popóre cad, iar altele se înalță și staŭ tare (Dan. 2, 37—44); unele popóre sunt chemate în sinul Bisericei lui Chr. ca vița bine-cuvîntată, iar altele saŭ rĕmân nechemate până la o vreme, saŭ fiind chemate și altoite la acéstă viță se desprind ca mai în urmă cu ajutorul credinței și al puterei lui D-ḑeŭ iarăși să se întórcă la ea (Rom. 11, 17—23). Și cine iarăși póte să ḑică Domnului: Tu nu procedezi după dreptate (Iov 36, 23), căci pe cât este cerul mai pre sus de pământ pe atât căile Lui sunt mai pre sus de căile nóstre (Is. 55, 9). Contemplând aceste căi ale lui D-ḑeŭ, cari se observă în sórta omenirei, Apostolul înlăturând ori-ce gând despre nedreptatea divină, exclamă: *„o adîncul bogăției și al înțelepciunei și al științei lui D-ḑeŭ, cât sunt de necercate judecățile lui și neurmate căile lui“* (Rom. 11, 33).

Iată în linii generale învĕțătura Revelațiunei despre Pronia lui D-ḑeŭ în lume!

Invĕţătura veche a părinţilor.

§ 51.

Acéstă învĕţătură a Revelaţiuneĭ a fost primită de Biserica veche, care a şi exprimat-o în simbolul credinţeĭ într'o formă strînsă şi anume într'un singur cuvînt: *a-tot-ţiitorul.* Prin acest cuvînt Biserica n'a înţeles altă ce-va de cât acea activitate a luĭ D-ḑeŭ, care se manifestă neîntrerupt şi în cele maĭ variate forme în lume, activitate absolut necesară pentru conservarea şi guvernarea lumeĭ şi care se numeşte pronie.

Dar şi părinţiĭ şi dascaliĭ Bisericeĭ, după cum vom vedea îndată, s'aŭ ocupat cu acéstă cestiune explicând-o şi justificând-o maĭ ales în vederea diferitelor obiecţiunĭ şi opiniunĭ falşe, cu care ocasiune aŭ spus multe lucrurĭ remarcabile şi carĭ merită atenţiune.

Spre a justifica necesitatea credinţeĭ în pronia divină *Atinagor* grăeşte următórele: «aceĭ carĭ recunosc pre D-ḑeŭ, ca creator al totuluĭ, dacă voesc să fie consecvenţĭ cu principiile lor, imperios trebue să admită, că tot ce e creat se află sub păstrarea şi pronia înţelepcĭuneĭ şi a dreptăţeĭ Luĭ [1]). După ideĭa cuprinsă în aceste cuvinte, dacă póte cine-va să nu crédă în pronia divină, apoĭ dór acel, care nu crede în D-ḑeŭ; ceĭ ce cred însă în D-ḑeŭ nicĭ într'un cas nu pot a nu-L recunóşte ca proniitor al lumeĭ, căcĭ alt-fel s'ar contraḑice cu principiile lor şi cu eĭ singurĭ. *Climent* al Alixandrieĭ, avênd în vedere tot acéstă idee, ḑice: «evident, că tot cel ce nu recunóşte pronia... este ateŭ

[1]). De resurrect. mort. n. 18.

cu adevĕrat» [1]). *Lactanțiŭ* exprimă acéstă idee și mai determinat. Vorbind despre învĕțătura luĭ Epicur, care admitea existența luĭ D-ḑeŭ, dar nu admitea providența, pe când toțĭ ceĭ-l-alțĭ filosofĭ, carĭ admiteaŭ existența luĭ D-ḑeŭ, admiteaŭ și pronia, vorbește următórele: «eŭ nu știŭ ce póte fi mai contrazicĕtor cu sine de cât acésta. Dacă D-ḑeŭ există, apoĭ de sigur că există ca D-ḑeŭ proniitor... Decĭ, Epicur, respingênd pronia, ar fi trebuit să respingă și existența luĭ D-ḑeŭ și din contra: recunoscênd existența luĭ D-ḑeŭ, trebue să recunóscă și existența proniei, căcĭ una fără alta nu se póte cugeta și nu póte exista» [2]).

Se întrébă: pentru ce este imposibil a crede în D-ḑeŭ și a'L recunóște de creator al lumeĭ, dacă nu se recunóște și ca proniitor al eĭ? La acesta Lactanțiŭ respunde că: «D-ḑeŭ tocmaĭ pentru-că este D-ḑeŭ nu se póte cugeta alt-fel de cât așa, că El 'șĭ amintește trecutul, știe presentul și prevede viitorul» [3]). Tot acéstă idee o exprimă și mai direct Sf. Ambrosie, Teodorit și Damaschin. «Ce autor 'șĭ va neglija opera sa, întrébă *Ambrosie*? Cine va părăsi și se va lepăda de ceea ce a voit să creeze? Dacă este nepotrivit a nu pronia, apoĭ nu este óre și mai nepotrivit a crea, când nu se face nicĭ o nedreptate, dacă nu se creează ce-va, pe când a nu îngriji de aceea ce s'a creat este o nemilostivire extremă»? [4]). «Cum póte, întrébă *Teodorit*, să nu se îngrijască de făptura Sa Acel, Care a creat-o după mulțimea bunătățeĭ Sale? [5]). «Numaĭ singur D ḑeŭ,

[1]). Strom. l. IV, c. 1.
[2]). De ira Dei c. 9.
[3]). Ibid.
[4]). De offic. 1, c. 13.
[5]). Contr haeres. l. IV, c. 10.

ḍice *Damaschin* este bun după natură... ca bun El proniéză, căcĭ cel ce nu proniéză nu e bun (şi ómenii şi nenuměratele animale în mod firesc se îngrijesc de copiiĭ lor) şi cel ce nu se îngrijeşte se supune desaprobăreĭ» [1]). Ión Gură de Aur, afară de bunătatea luĭ D-ḍeŭ, care ne face a crede că El se îngrijeşte de lume, maĭ adaugă şi ideĭa despre a-tot-puternicia luĭ D-ḍeŭ, care arată, că pronia e posibilă şi uşor de realizat. «Dacă, ḍice el, ar fi ḍecĭ de miĭ de lumĭ (ca cea actuală) şi chĭar un numĕr nemărginit, totuşi D-ḍeŭ ar fi de ajuns pentru tóte, nu numaĭ pentru crearea lor, dar şi ca să se îngrijască de ele, după creare» [2]).

Dar se naşte întrebarea: póte că lumea n'are nevoe de pronia divină; póte că ea póte să'şĭ continue singură existenţa, fiind creată în chipul cel maĭ deseĭvîrşit de întru tot perfectul Creator? La acésta învĕţătoriĭ şi scriitoriĭ vechĭ bisericeştĭ rĕspund, că tot ce e creat, ca creat din nimic este nimic după natura sa [3]), că e schimbător şi uşor de nimicit [4]) şi decĭ fiind lăsat în voe, îndată ar putea să se prefacă în nimic [5]). Prin urmare orĭ-ce natură creată, vĕḍută şi representată în minte, are trebuinţă de îngrijirea luĭ D-ḍeŭ spre a fi susţinută [6]). Dacă puterea Creatoruluĭ a-tot-puternic şi a-tot-ţiitor măcar pentru o clipă ar părăsi lumea, atunci de odată ar înceta să existe tóte creaturile sub tóte formele, atunci ar peri tótă natura [7]).

---

[1]). De fid. orthodox. l. II, c. 29; tot acéstă idee a exprimat-o clar *Teofil al Antiohieĭ* (Ad. Anthol. l. 1. n. 3) şi *Nemeziu* (De nat. homin. c. 42).
[2]). In Ión. homil. 5 ad verba: in ipso vita erat.
[3]). Lactanţ. De fals. sapient. c. 28, 7; *Ieron.* Epist. 43, n. 6 ad Clesiph advers. Pelag.
[4]). Athanas. orat. contr. gent. n. 41.
[5]). Ciril Alex. In Ión libr. IX p. 793.
[6]). Vasile cel Mare, De spirit. sanct. ad Amphiloch. c. 8.
[7]). August. De genes. ad litt. IV, c. 12, n. 22.

Ordinea din univers, prin sine, nu este ce-va neschimbător, fiind-că ea nu aparţine materieĭ în mod esenţial şi necesar şi de aceea tot-de-una póte să se strice dacă nu este susţinută din afară de ocârmuitorul universuluĭ. Cu tóte că pe pământ o clădire ridicată (în anumite condiţiunĭ) stă chĭar după ce constructorul, terminându-şĭ lucrul, o lasă şi să îndepărtéză, lumea însă n'ar putea sta o clipélă de ochĭ, dacă D-ḑeŭ n'ar pronia despre ea [1]). Dacă D-ḑeŭ chĭar pentru o ḑi ar înceta a ocârmui făpturile, ele îndată s'ar abate de la căile lŏr naturale, carĭ conduc şi le îndreptéză spre ajungerea plinătăţeĭ desvoltăreĭ lor şi ar înceta a maĭ fi ceea ce este fie-care dintre ele în genul lor [2]), ĭar lumea purtată de sórtă, ca corabia de furtună, ar trebui să se nimicéscă momentan, din causa mişcărilor neregulate ale materieĭ şi să se întórcă la haosul şi nestabilitatea primitivă [3]).

Iar dacă lumea, cu tótă schimbabilitatea şi putinţa de a se nimici repede, stă tare şi neclintită în curgere de atâtea miĭ de anĭ, apoĭ despre ce mărturiseşte óre acésta, dacă nu despre faptul, că Creatorul proniéză despre ea neadormit, dându-ĭ neîncetat acea tărie şi stabilitate pe care ea n'o are în sine [4])? Dacă, ordinea în univers rĕmâne întréga şi neatinsă, în curs de atâtea vécurĭ, cu tótă înclinarea luĭ către desordine, apoĭ acésta nu ne vorbeşte ĭarăşĭ netăcut despre vegherea permanentă şi neîntreruptă asupra universuluĭ din partea Ocârmuitoruluĭ suprem? «Dacă cine-va, ḑice

[1]). August. de genes. ad litt. IV. c. 12. n. 22.
[2]). Ibid. n. 23.
[3]). Grigor. Naz. orat. 14. n. 33.
[4]). Teodorit, De Provident. orat. 1.

Sf. Teofil al Antiohiei, va vedea pe mare o corabie echipată, mergênd către ţĕrm, acela imperios va deduce, că este pe ea cârmaciŭ, care-i conduce mişcarea. Tot aşa trebue a gândi, că este D-ḑeŭ ocârmuitor al Universuluĭ, cu tóte că nu se vede cu ochiĭ trupeştĭ, din causa nemărginireĭ Luĭ» [1]) «Vĕd clădirea, zice *Sf Efrem,* şi conchid despre ziditor; vĕd lumea şi cunosc pronia; vĕd că corabia fără cârmaciŭ se afundă şi că lucrurile omeneştĭ nu se termină cu nimic, dacă D-ḑeŭ nu le ocârmueşte... De la păstor depinde turma, ĭar de la D-ḑeŭ totul ce creşte pe pământ... In voea împĕratuluĭ stă de a orândui regimentele ostaşilor, ĭar în voea luĭ D-ḑeŭ de a pune regulă în tóte... Pe pământ nu e nimic fără cap, pentru-că începutul totuluĭ este D-ḑeŭ» [2]). Prin urmare, a respinge pronia divină saŭ a afirma, că lumea, care constă din cer şi pământ, se conduce fără conducĕtor cu aşa armonie şi ordine ar însemna, după *Teodorit,* ca cine-va să stea pe corabie, să călătoréscă pe mare, să vadă pre cârmaciŭ, cum ocârmueşte cârma şi cu tóte acestea să ḑică, că corabia n'are cârmaciŭ, că nu cârma dirijază mişcarea ci, că corabia singură se pórtă, învinge valurile, învinge atacurile vênturilor, că nu are nevoe de corăbieriĭ saŭ de cârmaciŭ, care să dea ordinile trebuitóre vâslaşilor [3]).

Şi aşa pe creatura o ocârmueşte Creatorul, nelăsând corabia construită de El fără conducere, Insuşĭ fiind Constructorul eĭ... El a creat şi materia, şi corabia, a

[1]). Ad. Anthol. n. 5.
[2]). Tvor. sf. otţew, XII, 216; Veḑĭ Chrisost. In epist. ad Coloss. c. 2. homil. 5; în Ioan. homil. 18 n. 2.
[3]). De Provident. orat. 2.

construit-o și neîncetat dirigueşte cârma eĭ» [1]). Chĭar din prima clipélă a creaţiuneĭ lumeĭ D-ḑeŭ o mişcă şi o conduce după legile Sale marĭ şi nemincinóse, întocmaĭ ca titirezul care se învârteşte sub lovitură, nelăsând-o în séma eĭ ca să nu se deranjeze ordinea măréţă introdusă în ea, după cum se desorganizază corul de cântăreţĭ dacă nu-l dirijază nimenĭ [2]). După cum un artist óre-care, acordând lira şi combinând măestrit sunetele înalte, mijlociĭ şi jóse produce o cântare armoniósă, tot ast-fel şi El, ţinênd cu înţelepciunea sa universul, ca pe o lĭră, şi combinând cele din aer cu cele de pe pământ, cele cereştĭ cu cele din aer şi ocârmuind totul cu voea şi gestul Său, minunat şi admirabĭl păstrézĕ lumea şi o singură ordine [3]). Tóte aceste acţiunĭ proniitóre ale luĭ D-ḑeŭ asupra lumeĭ se produc nu din îndepărtare şi óre-cum eşind din lume şi mişcând din afară acest colos, ci le produce cu presenţa Sa nemijlocită [4]) şi le produce întinḑêndu-şĭ activitatea Luĭ proniitóre nu numaĭ la formele generale şi principale ale existenţeĭ, ci la tot ce există, fără a lăsa la o parte nicĭ cele maĭ neînsemnate părţĭ ale universuluĭ. «Cuvîntul Tatăluĭ cel a-tot-puternic şi prea sfînt, încunjurând totul, arătând pretutindenea puterea Sa şi sfinţind tóte cele vĕḑute şi nevĕḑute, susţine şi îmbrăţişază totul în sine, aşa că nu rĕmâne nimic neîmpărtăşit de puterea sa, ci însufleţeşte şi păstrézĕ fiecare fiinţă în parte şi tóte fiinţele împreună» [5]). «Atât

[1]). Teodorit, De Provident.
[2]). Grigor. Naz. în Tvor sv. otţew, IV, 231.
[3]). Athanas. Contr. Gent. n. 42 et 44 comp. Climent al Romeĭ, epist. ad Corinth. c. 20.
[4]). August. In Ión. Tract. II n. 10.
[5]). Atanasie orat. contr. gent. n. 42.

în cer cât și pe pământ nimic nu este scutit de ocârmuirea și pronia divină, iar îngrijirea Creatorului se întinde la tot ce e văḑut și nevăḑut, la mare ca și la mic, căci tóte făpturile aŭ trebuinţă de pronia Creatorului, fie-care în parte după natura și menirea sa» [1]). «Fie-care lucru, după pronia luĭ D-ḑeŭ, a primit și primește și chipul particular și ordinea și numĕrul și mărimea, așa că nimic n'a fost și nu este în deșert și întîmplător» [2]). Bunătatea și mărirea Creatorului se manifestă cu mai mare putere mai ales în faptul, că El proniază nu numaĭ despre lucrurile marĭ și grandióse, dar și despre cele micĭ și în aparența de nimic, nu numaĭ despre cer și pământ, îngerĭ și om, dar și despre cele mai micĭ animale, paserĭ, erburĭ, florĭ și arborĭ [3]).

In rîndul celor-l-alte făpturĭ pământeștĭ, activitatea proniitóre a luĭ D-ḑeŭ se manifestă în chip deosebit către om, pe care D-ḑeŭ 'l ĭubește mai mult, de cât ĭubește amicul pe amic, saŭ tatăl și mama pe copilul sĕŭ [4]). Fixându-ĭ marginele vieţiĭ, El de la naștere și până la mórte, veghiază neadormit sórta omuluĭ satisfăcênd și după cerere și fără cerere tóte trebuinţele luĭ principale, așeḑênd posiţiunile și condiţiunile vieţiĭ luĭ exterióre și dirijând totul către folositor și mai bine, de și cu greutate și pe căĭ necunoscute ómenilor [5]). Mărturia cea mai pipăită despre dragostea proniitóre a luĭ D-ḑeŭ

[1]). Atinag. de resur. mort. n. 18.

[2]). Irin. contr. Haers. lib. 2. c. 26. n. 3. Aceeași idee a repetat-o: Climent Alex. Strom. 1 c. 2; Origen în Num. hom. 23 n. 4. și Minuciŭ Felix octav. 17.

[3]). August. De civit. dei lib. 5. c. 11; Grigorie cel Mare lib. 27 c. 18 n. 35 în cap. 37 Iov.

[4]). Chrisostom în Mat. homil. 19. n. 7.

[5]). Vasilie cel Mare Epist 97. (101); Grigor. Naz. orat. 14 n. 33.

către om, o găsim în istoria sórteĭ omeniriĭ căḑute [1]) şi în iconomia d-ḑeéscă, dirijată numaĭ către scopul de a mântui pe omul căḑut şi a'l mântui nu contra voinţiĭ luĭ, ci potrivit cu dorinţa sa, nu pe calea silniciiĭ şi a constrângeriĭ, ci pe calea îndemnuluĭ şi a convingeriĭ [2]). Din acéstă causă, pe când D-ḑeŭ din causa bunătăţiĭ Luĭ ĭubeşte în ómenĭ numaĭ binele şi conlucréză numaĭ la bine, în acelaşĭ timp, după bunăvoinţa sa, îngăduéşte şi suferă rèul [3]), de şi îngrădeşte urmările luĭ şi le dirijéză către triumful binelui [4]). Tot din acéstă causă, pe când El ĭubeşte pe drept, sufere şi pe păcătoşĭ, aşteptând de la eĭ pocăinţă şi întórcere, către care 'ĭ chĭamă şi 'ĭ îndémnă prin nenumĕrate şi diferite mijlóce [5]).

Tot de asemenea scopurĭ se conduce D-ḑeŭ şi în ocârmuirea popórelor şi statelor, căcĭ «D-ḑeŭ împarte împĕrăţiile pământeştĭ şi celor bunĭ şi celor rĕĭ, şi le împarte nu fără intenţiune, nu după întîmplare şi fericire, ci potrivit cu mersul lucrurilor şi al vremurilor, mers necunoscut nouă, Luĭ însă cunoscut cu desĕvîrşire» [6]). Pe unĭĭ dintre împĕraţĭ, D-ḑeŭ 'ĭ dă pentru îmbunătăţirea şi folosul supuşilor şi pentru păzirea dreptăţeĭ, ĭar pe alţĭĭ pentru înfricoşare, pedepsire şi certare, ĭar pe alţĭĭ pentru înjosirea saŭ ridicarea popórelor,

---

[1]). Chrisostom în epist. ad Colos. c. 2. homil 5.

[2]). Vasilie cel Mare De spirit sanct. c. 14; Grigor. Naz. orat. 31 (Theolog. 5) n. 25.

[3]). Chrisostom în Acta Apost. homil. 23 n. 4; în 2 epist. ad. Timot. cap. 4. homil. 8. n. 4; Teodoret în cap. 38. Ezecheelis; Damasc. De fid. ortodox. lib. 2. c. 29.

[4]). Orig. în Genes. homil. 3 n. 2; Vasilie cel Mare Quod. Deus non est auct. mal. N. 4 et 5; Damasc. De fid. ortodox. lib. 2. c. 29.

[5]). Ciril Ierus. orat. catheh. 8. n. 4; Chrisostom ad Stagir. orat. 1. n. 2.

[6]). August. De civit Dei lib. 4 c. 33.

potrivit cu ceea ce ele merită [1]) «și aceea se află în puterea A-tot-ţiitorului, ca la rĕsboiŭ fie-care se fie învins saŭ învingĕtor, ca uniĭ să priméscă împĕrăţiile, ĭar alţiĭ să devină supuşi împĕraţilor» [2]).

Dar se întrébă: cum se póte împăca, cu pronia divină, existenţa în lume a rĕuluĭ, aşa numit fisic, care adesea loveşte aşa de greŭ pe om, cu tótă rugăciunea luĭ către D-ḑeŭ pentru milă, de asemenea şi cu rĕul moral, care nu numaĭ că există în viéţa fiinţelor libero-morale, dar adesea-orĭ se pare, că birueşte binele în viéţa păcătoşilor fericiţi şi a drepţilor suferinḑi? La acésta vechiĭ învĕţătorĭ daŭ rĕspunsurile care urméză maĭ la vale. Aceea ce se pare pentru uniĭ nedesĕvîrşit în natura vĕḑută d. e. cutremurile de pământ, uraganele, inundaţiunile şi diferite catastrofe pământeştĭ, luate în sine şi fără referinţă la fiinţele sensibile, nu sunt rĕŭ, ci din contră în sistema generală universală formézĕ ce este umbra în pictură, aceea ce sunt tonurile de jos [3]) într'o cântare cu tonurĭ înalte, saŭ ceea ce sunt în organismul corpuluĭ, părţile care es în relief [4]). Ele sunt rĕŭ numaĭ faţă de creaturile sensibile şi stăpânul lor, care 'şĭ găseşte în ele pedépsă pentru păcatul sĕŭ [5]). Dar, pedepsind în felul acesta pe om, D-ḑeŭ 'l şi vindecă, transformând diferitele nenorociriĭ fisice într'unul dintre cele maĭ reale mijlóce spre a înţelepţi pre ómenĭ, a-ĭ opri de la viţiŭ şi a-ĭ duce la virtute. «Bólele ḑice sfîntul *Vasilie cel Mare*, în oraşe, şi

[1]). Irin. contr. Haeres. lib. 5 c. 24 n. 3.
[2]). August. De civit. Dei lib. 18 c. 2.
[3]). August. De Genes ad Lit. imperf. c. 5.
[4]). Grigorie Naz. orat. 14 n. 31.
[5]). Teofil Antioh. ad Autholic lib. 2 n. 17; Tatian ad graec. cap. 12 August. contr. Iulian op imperf. 58.

popóre, seceta, nerodirea pământului și nenorocirile cu care se întâlnește fie-care în viéță, curmă creșterea păcatului. Fé-care rĕŭ de acest fel e trimes de D-ḑeŭ pentru ca să împiedece nașterea relelor adevĕrate, căcĭ și suferințele corporale și nenorocirile exterióre sunt trimise pentru înfrânarea păcatului. Și așa rĕul nu este de la D-ḑeŭ, ci D ḑeŭ nimicește rĕul, după cum și doctorul nimicește bóla și nu o întroduce în corp. Distrugerile de orașe, cutremurile de pământ, inundațiunile, peirea ostașilor, naufragiile și orĭ-ce nimicire de ómenĭ, provenită de la pământ, saŭ mare, aer saŭ foc și orĭ-ce altă causă, se întîmplă pentru ca să se înțelepțéscă ceĭ ce rĕmân, căcĭ D-ḑeŭ, prin pedepsirea poporului, înfrânéză viciile poporului» [1]).

Ce se atinge maĭ departe de aparițiunea rĕului moral în omenire, apoĭ de și D-ḑeŭ 'l îngădue, pentru a nu atinge libertatea omenéscă de care se condiționéză posibilitatea binelui [2]) El, după cum se vede din cele ḑise, nu-l susține și nu numaĭ că nu-l susține, dar 'l și curmă saŭ 'l nimicește pentru ca să facă loc creșteriĭ și triumfului bineluĭ. Dacă adesea dreptiĭ se pare, că sunt părăsiți de D-ḑeŭ, cu tóte rugăciunile lor neîncetate și călduróse către El, și sunt supuși celor maĭ grele nenorociriĭ, pe când păcătoșiĭ sunt fericiți, apoĭ nu trebue de uĭtat, că nimenĭ dintre ómenĭ, chĭar ceĭ maĭ virtuoșĭ nu se pot lăuda, că nu ar avea nevoe de ispitirea virtuțeĭ lor [3]), precum și de o vie amintire, că viéța de acum nu este viéța adevĕrată și feri-

[1]). Quod Deus non est auct. mal. n. 5.
[2]). Athanas. contr. gent. n. 7; Vasilie cel Mare Quod Deus non est auct. mal. N. 6; August. De Genes contr. Manih. lib. 2. c. 29.
[3]). August. contr. Faust lib. 1 c. 3 lib. 22 c. 20.

cită, ci numaĭ calea către acéstă viéţă [1]). Afară de acésta, nimenĭ nu vede ce se petrece în lăuntrul ómenilor pioşĭ şi păcătoşĭ, ce bucurie mare aŭ cei dintâĭ în conştiinţa lor şi ce pedépsă grea suportă cei din urmă din partea aceliaşĭ consciinţe [2]). Maĭ mult de cât tóte trebue de amintit apoĭ, că viéţa de acum nu este viéţa deplineĭ răsplătireĭ pentru virtute şi viciŭ şi că asemenea răsplătire trebue aşteptată numaĭ în viéţa viitóre. «Dacă nouă ne este deschisă împărăţia ceruluĭ, ḑice *Chrisostom* şi ne este arătată răsplătirea în viéţă viitóre, apoĭ nicĭ nu merită a cerceta pentru ce drepţiĭ sufer aci scârbe, ĭar vicioşiĭ trăesc în plăcerĭ. Căcĭ dacă acolo aşéptă fie-care răsplata după merite, apoĭ de ce să ne neliniştim de faptele de aicĭ fericite şi nefericite? Cu aceste nenorociri D-ḑeŭ exercitéză pe ceĭ supuşĭ Luĭ ca pe nişte luptătorĭ voinicĭ, ĭar pe ceĭ maĭ slabĭ, neîngrijitorĭ şi carĭ nu pot suporta aşa ceva, maĭ din înainte 'ĭ înţelepţeşte spre faptele bune» [3]). «Nu trebue decĭ, după cum observă *Grigorie Teologul* (în vederea unor asemenea fapte), a ne minuna, dacă nu putem ajunge adîncimea dispositiunilor divine, după care se efectuéză totul. Nu trebue a ne minuna ştiind, că lumea o cârmueşte Artistul, care de sigur, e maĭ înţelept ca noĭ şi conduce creaţiunea sa la ceea ce 'I place şi cum 'I place, fără îndoélă însă la perfecţiune şi vindecare, de şi ceĭ vindecaţi se întristéză» [4]). Tot din acéstă causă, după învĕţătura Sfîntuluĭ *Vasilie cel Mare*, nu trebue a ne turbura, dacă adesea ru-

[1]). Grigorie cel Mare Mor. 1, 23, c. 24. N. 46.
[2]). August. în psalm. 53. n. 8.
[3]). Ad Stagir. orat. 1 n. 16; v. 2. Grigor. Naz. orat. 14 n. 31; Ambros. offic. 1 c. 12; August. în psalm. 36 et 136.
[4]). Orat. 4 (contr. Iulian) n. 4 XLVII.

găciunile nu sunt ascultate și îndeplinite de D-deŭ, căci acésta vine saŭ de acolo, că nu ne rugăm cu un zel sincer, saŭ ne rugăm pentru ceea ce nu ne e folositor esențialmente și indespensabil pe când D-deŭ, mai bine de cât noi, știe ce ne este mai folositor, mai trebuitor și potrivit cu acésta, ascultă saŭ nu ascultă rugăciunile nóstre, le îndeplinește saŭ nu le îndeplinește [1]).

§ 52.

Combinațiunile minței în sprijinul învățăturei despre Providența Divină și respingerea opiniunilor opuse.

După cele dise, nu e greŭ de vĕdut, că în învățătura veche a părinților de și pe scurt, totuși se găsește principalul și esențialul, care ar putea să se dică întru justificarea Proniei luĭ D-deŭ despre lume și refutarea diferitelor neînțelegerĭ și opiniunĭ falșe, relative la acéstă cestiune. Prin urmare, dacă nouă ne rĕmâne de făcut ceva, dóră de a desvolta și a explica mai mult cele dise și cu referință la învățăturile ulterióre și contimporane, carĭ caută, saŭ să clatine, saŭ să respingă cu desĕvîrșire Pronia divină.

Cine în timpurile din urmă și în timpul actual sunt adversarĭ aĭ învățăturĭ creștine despre Pronie? Am putea arăta pe panteiștiĭ și materialiștiĭ posteriorĭ, ca adversarĭ acesteĭ învățăturĭ. Dar noĭ credem de prisos a vorbi aci atât despre unĭĭ, cât și despre alțiĭ, căcĭ ceĭ dintâĭ, adică panteiștiĭ, nerecunoscênd pe Creatorul lu-

[1]). Tvor sf. otț. Vasil. Velic. 5 p. 388 și 339; 389—341.

meĭ ca fiinţa raţionalo-liberă şi în locul Luĭ punênd un principiŭ care lucrézĕ inconscient şi instinctiv, nu pot să inventeze nimic spre a explica ordinea care există în lume, de cât dóră legea necisităţiĭ órbe; ĭar ceĭ-l-alţĭ, adică materialiştiĭ, necunoscênd altă causă a lucrurilor, afară de forţele órbe mecanice ale naturiĭ şi acţiunea lor pur întâmplătóre, nu pot să inventeze nimic spre a putea explica ordinea actuală universală de cât întîmplarea órbă. Cu eĭ decĭ nu trebue a vorbi despre Pronie, ci despre causatorul lumiĭ. Noĭ nu putem însă să nu ne întórcem atenţiunea la aceĭ dintre adversariĭ noştri, carĭ, în aparenţă recunosc pre D-ḑeŭ, ca persónă şi Creator al lumiĭ, dar carĭ, în acelaşĭ timp, resping hotărîtor şi cu stăruinţa Pronierea divină despre lumea creată. Aşa sunt deiştiĭ, carĭ învaţă, că de şi D-ḑeŭ la început a creat şi a construit lumea, totuşĭ după creare şi construire El s'a dat de-o parte, întrerupênd orĭ-ce legăturĭ cu ea şi lăsându-o să se conserve şi să se conducă de legile fisice tarĭ şi neschimbătóre dăruite eĭ; de aci, de la sine se înţelege, că Pronia luĭ D-ḑeŭ apare cu totul ne trebuincĭósă şi chĭar de prisos, fiind-că ar fi o îndreptare a lucrurilor, îndreptare nevrednică de D-ḑeŭ şi un amestec ne la locul luĭ în mersul evenimentelor universuluĭ, amestec care maĭ mult ĭ-ar face rĕŭ, de cât ĭ-ar aduce vre un folos.

Ce să ḑicem despre acéstă învĕţătură falşă, despre Pronie? Urméză de sigur a repeti ceea ce aŭ ḑis vechiĭ învĕţătorĭ aĭ bisericiĭ, faţă de aceleaşĭ învĕţăturĭ falşe şi anume, că recunoscênd pe D-ḑeŭ de Creator al lumiĭ, spre a fi credincĭoşĭ şi consecvenţĭ cu noĭ

înșine trebue să recunóștem imperios și Pronia Lui, căci D-ḑeŭ Creator al lumii și neproniitor despre lume e o contra-ḑicere (Atinagor, Ambrosie; Teodorit și Damaschin).

Și în adevĕr, nu este óre o contra-ḑicere a representa pe D-ḑeŭ ca creator raționalo-liber după înțelepciunea, bunătatea și puterea cu care a crĕat și construit lumea și în acelaș timp a afirma, că după ce a adus la ființă creatura El imediat a întrerupt relațiunile cu ea, încetând cu desĕvîrșire a gândi și a se îngriji despre sórta ei de mai departe? Este posibilitate a împăca una cu alta? Dacă D-ḑeŭ din eternitate a dat în spiritul sĕŭ ideea despre lume și dacă din eternitate a contemplat în sine chipurile tuturor lucrurilor viitóre, se póte óre cugeta, ca după crearea lumii și a tuturor făpturilor, El să le găséscă nevrednice de contemplarea sa, de observațiune, de atențiune, și să înceteze a mai gândi la ele ca și cum n'ar mai fi ceea ce se representaŭ înainte în spiritul sĕŭ vecinic? In realitate orĭ-ce idee a luĭ D-ḑeŭ despre lume este deja o acțiune viŭ făcĕtóre pentru ea, orĭ-ce cugetare a luĭ D-ḑeŭ despre dînsa este deja Pronie. Dacă D-ḑeŭ din eternitate nu numaĭ a contemplat, dar a contemplat cu dragoste lumea ideală a tuturor făpturilor viitóre și dacă nu pentru alt-ceva, ci numaĭ după dragostea sa a adus-o la existență reală și viéță, apoĭ e posibil, ca El să fi încetat a o ĭubi, imediat după creare, ca și cum n'ar mai fi fost lumea ideală, obiect al ĭubirii Sale, ci ceva strein de El și chĭar opus? In realitate dragostea luĭ D-ḑeŭ către lume, tocmaĭ pentru-că este dragoste nu póte să se exprime alt-fel, de cât prin susținerea neîntreruptă de re-

laţiunĭ apropiate şi lăuntrice ale sale către ea, de cât prin conlucrarea neîntreruptă, vie şi activă spre ajungerea acelui scop, pentru care dînsa a fost creată, scop care are de ţel unirea eĭ cu D-ḑeŭ cel iubitor. In fine, dacă A-tot-puternicia luĭ D-ḑeŭ s'a mişcat să creeze şi să construéscă lumea, apoĭ pentru ce îndată după crearea eĭ s'ar fi închis în sine şi ar fi încetat a-şĭ manifesta acţiunile Eĭ în lume, de şi ideea şi dragostea luĭ D-ḑeŭ n'ar fi încetat a fi îndreptate aci? Óre după crearea lumiĭ A-tot-puternicia luĭ D-ḑeŭ s'a sleit în puterĭ şi D-ḑeŭ a încetat a fi A-tot-puternic?

— Dar deiştiĭ ḑic, că Pronia luĭ D-ḑeŭ în lume, chĭar de ar fi existând, ar contra-ḑice măreţia şi perfecţiunile fiinţiĭ supreme, ca fiinţa infinită, vecĭnică şi neschimbată. Pentru ce acésta? Pentru-că D-ḑeŭ, trebuind să lucreze neîntrerupt în lumea mărginită, supusă spaţiuluĭ şi schimbăriĭ, prin necesitate şi El Însuşĭ ar trebui să devină mărginit, supus spaţiuluĭ, vremelnic şi schimbător. Dar se întrébă pentru ce ar deveni El mărginit, supus spaţiuluĭ, timpuluĭ şi schimbăriĭ, dacă ar întări şi îngriji lumea mărginită, supusă spaţiuluĭ vremiĭ şi schimbăreĭ?

Cine nu va înţelege, că D-ḑeŭ atât în lucrul creariĭ, cât şi al pronieriĭ rĕmâne tot D-ḑeŭ, adică stăpân suprem şi domn al făpturiĭ, pe care o supune sie-şĭ necondiţionat, ĭar nu El se supune eĭ şi că nu este nicĭ un pericol, ca prin acţiunile Luĭ în lume, să devină ceea ce este lumea, adică mărginit, schimbător şi vremelnic? Este zadarnică încercarea, în aparenţă cu bune intenţiunĭ, a deiştilor de a salva infinitatea şi alte atribute ale Fiinţiĭ supreme când ḑic, că D-ḑeŭ s'a în-

chis în sine, după crearea lumiĭ și că pre acésta a lăsat-o în voĭa eĭ, căcĭ după cum vom vedea imediat, nu numaĭ că nu se salvéză, ci din contră se clatină și se aruncă și infinitatea și cele-l-alte atribute ale Fiinţiĭ infinite. Se întrébă: ce fel de infinitate și nemărginire are Fiinţa supremă dacă, după cum presupun deiștiĭ, va sta lângă El lumea așa fel îngrădită, în cât D-ḍeŭ să nu pótă trece, să nu pótă atinge și să fie închis ca și lumea în propriile sale limite? Ce fel de vecĭnicie și nemărginire are acéstă fiinţă, dacă vom presupune, că Ea, pentru un moment întâmplător, a eșit din sine pentru ca să creeze lumea, ĭar după creare îndată ĭarăși a intrat în sine, ca să uĭte despre acţiunea și producţiunea sa, ca ceva neîntâmplat și care nu are către ea nicĭ o legătură apropiată și lăuntrică?

Din punctul de vedere teistic, acéstă încurcătură și contra-ḍicere, în representarea despre D-ḍeŭ, se înlătură de la sine și numaĭ ea păstréză neatinsă și în întregime însușirile luĭ D ḍeŭ, amintite maĭ sus, pentru-că din acest punct de vedere, lumea, creată de D-ḍeŭ nu se represintă faţă de El, ca ceva cu desévîrșire lăturalnic și care să'L mărginéscă, ci ca producţiune apropiată de El, în totul îmbrăţișată și ferită de El și decĭ este evident, că nu numaĭ că nu se exclude infinitatea saŭ nemărginirea luĭ D-ḍeŭ, ci din contră le mărturisește. Apoĭ, din punctul de vedere teistic lumea nu este ceva pur întâmplător și momentan apărut din D-ḍeŭ și care există de sine pentru scopurĭ trecătóre, ci se presintă ca lucru al înţelepcĭuniĭ vecĭnice a luĭ D-ḍeŭ, cu tóte că este creată în timp și cu forme schimbătóre și vremelnice. Ea este creată ca să fie un organ

și chip permanent și netăcut al slaveĭ vecĭniculuĭ și neschimbătoruluĭ Creator și pentru ca îndeplină dependență de El să servéscă scopurilor Luĭ vecĭnice și neschimbătóre, și prin urmare, lumea, privită din acéstă parte, nu exclude în Proniatorul eĭ, vecĭnicia și neschimbabilitatea, ci le presupune și le justifică.

— Dar se ḑice încă, că Pronierea luĭ D-ḑeŭ despre lume n'ar fi de cât o îndreptare a lucruluĭ creat, ar însemna amestec în ordinea universală și decĭ încălcare a eĭ. Pentru ce? Ni se răspunde: dacă omul póte lăsa o producțiune bine și solid construită, de ex. o mașină, să existe singură de sine, mult timp fără observațiune și reparațiunĭ din partea autoruluĭ eĭ, apoĭ se póte óre cugeta că lumea ca, producțiune a Creatoruluĭ perfect să fie construită așa, în cât să nu pótă exista de sine, în cât permanent să aĭbă nevoe de observațiune și îndreptare din partea Constructoruluĭ eĭ suprem? Dacă amestecul mecaniculuĭ în acțiunile mașinĭĭ póte produce încurcătură în mersul eĭ, apoĭ nu se produce acelaș lucru în mersul mașinĭĭ universale prin asemenea amestec?

— Dar se întrebă: are óre-care sens și însemnătate analogia mașinĭĭ construite de om, chĭar de ar fi fost construită în chipul cel maĭ solid? Dacă mașina construită de mecanic póte exista și există timp îndelungat și după ce el a lăsat-o, de unde atârnă acésta? Depinde de acolo, că în locul mecaniculuĭ continuă să îngrijéscă de ea altĭ ómenĭ și că în afară de ea rămân neatinse tóte condițiunile indispensabile pentru existența eĭ. Tot acésta va fi óre posițiunea lumiĭ, dacă ne o vom închipui stând cu totul în afară și independentă de D-ḑeŭ?

Represintându-o ast-fel imperios trebue a ne represinta în spirit acele limite ultime până la care dînsa se întinde cu tóte fiinţele sale; închipuindu-ne acésta trebue să ne mai imaginăm şi faptul, că după aceste limite nu mai există deja nimic aparţinător lumii, saŭ care să aibă asupra eï vre-o influenţă óre-care. Cum decï, în casul acesta, póte exista lumea de sine, chiar dacă ar avea mecanismul cel mai solid şi măestrit? Ce ar putea să-ï susţină existenţa mersul şi ordinea, când înafară de ea nu are acele condiţiunï exterióre de care se condiţionéză existenţa maşinii şi cele-l-alte producţiunï omeneştï?

— Óre în numele perfecţiunii lumii, ca creaţiune a perfectuluï Creator, vom admite împreună cu deiştii, că lumea este autonomă? Se póte óre cere şi ascepta de la D-ḑeŭ ca El, creênd lumea chiar în chipul cel mai bun posibil, s'o creeze nu alt-fel de cât autonomă? N'ar însemna óre acésta a cere de la D-ḑeŭ ca în loc să creeze lumea, să creeze un alt Ḑeŭ asemenea Sie-şi? Se póte óre a crea ceva autonom şi ceea ce este creat să devină de sine stătător? Ceea ce este de sine fiinţător nu are necesitate a fi creat, iar ceea ce este creat, după natură, nu este de sine fiinţător şi nicï odată şi nicï într'un cas nu póte să devină de sine stătător.

Apoï, nicï lumea nu ne arată, că ea ar fi de sine fiinţătóre, saŭ că ar putea exista de sine, fără ajutor din afară şi fără o putere superióră ocârmuitóre. La orï-ce ne vom întórce atenţiunea, în lume, fie la speciï singulare, saŭ la întregï grupe de un gen saŭ altul, pretutindenï ne întîlnim cu unul şi acelaş fenomen comun şi anume, că nicï o fiinţă nu are în sine condi-

țiunile indispensabile pentru susținerea existenții sale, ci le caută în afară și numaĭ mulțămită lor póte să existe. Să luăm ca pildă pe om, stăpânul a-tot-pământul. Pentru susținerea existenții sale corporale are nevoe de aer, apă, plante și animale; pentru existența aerului, apeĭ, plantelor și animalelor se cere indispensabil existența pământuluĭ; ĭar pământul la rîndul sĕŭ nu póte exista de cât prin acțiunea sóreluĭ asupra sa etc. Decĭ dar, de ar fi posibil a despărți pe om de aer, apă, plante și animale, ĭar pe acestea de pământ și pământul de sóre, fără îndoélă că tóte aceste forme de existențe ar înceta de a maĭ ființa. Dar póte, cum presupun adversariĭ noștri, tóte ființele și lucrurile, luate în parte, de și n'ar putea exista de sine, totuși își susțin existența, mulțămită legăturei reciproce dintre ele, după cum în organismul corpuluĭ există multe membre, dar se susțin reciproc, lucru indispensabil pentru buna stare comună a organismuluĭ. La acésta noĭ rĕspundem că, dacă fie-care existență luată în parte nu are în sine condițiunile indispensabile pentru existență și decĭ este cu totul incapabilă a și-o susține, apoĭ se înțelege, că tot ast-fel trebue să fie după natură și tóte existențele luate la un loc. Măriți cât voiți cantitatea de nule și combinați-le între sine cum voiți și totuși nicĭ odată nu veți scóte din ele o unitate saŭ un numĕr; de asemenea, mărind numĕrul morților și dându-le tóte combinațiile posibile, nu se va produce prin acésta viéța și cu atât maĭ puțin isvorul vieții. Este drept, că în fie-care organism animal membrele luĭ fiind puse în diferite legături, își garantéză existența, căcĭ mulțămită acestuĭ fapt, pot să se susțină unul pe

altul, primind de la altele ceea ce le e indispensabil pentru existență și dând la rîndul lor altora ceea ce le lipsește. Dar de unde atârnă acésta? De sigur de acolo, că în afară de organismul animal există condițiunile trebuitóre, pentru susținerea legăturei lăuntrice a membrelor lui, acomodate în acest scop. Despărțiți-l, dacă este posibil, de aceste condițiuni și tóte legăturile dintre membrele lui își perd însemnătatea și i se duce chiar și existența. Prin urmare, dacă ne am închipui lumea sub forma unui organism colosal, prevĕdut cu o cantitate nenumĕrată de membre, care aŭ relațiune între ele, totuși se întrébă: Cum ar putea el să'și conserve existența și reciprocitatea de acțiune între membre, dacă înafară de ele n'ar fi nimic care să le susțină și să le conserve?

Ni se arată legile naturei, ca forță care pentru totde-una pot garanta reciprocitatea de acțiune dintre sistemele și forțele universului. Dar ce sunt legile naturei și pot ele exista fără un sprijin dinafară? Legile naturei nu sunt alt-ceva, de cât norme stabilite de D-ḑeŭ în carî sunt puse și se pun forțele naturei în urmarea cărui fapt ele produc tot-de-una unele și aceleași fenomene; saŭ mai direct vorbind, legile naturei, sunt forțile ei, acomodate și destinate, ca să priméscă o posițiune, o normă și nu alta și deci să dea un resultat și nu altul. Dar, se întrebă: de la sine își primesc forțele naturei o posițiune saŭ alta? Experiența arată că, dacă o forță a naturei lucréză și produce acțiunea corespunḑĕtóre ei, apoi o produce numai avênd condițiunile necesare, așa că, de îndată ce lipsesc condițiunile, forța încetéză de a-și manifesta acțiu-

nile. Așa de ex. puterea productivă își arată acțiunea în sĕmînță, transformând-o treptat în plantă, flóre și fruct numaĭ atuncĭ, când terenul este favorabil, când are umezélă și lumină îndestulătóre; în casul contrar, acéstă putere nu maĭ produce acțiunea proprie eĭ. Aceeașĭ trebue să spunem și despre puterea vitală, care produce și susține organismele corporale, precum și despre forțele generale ale natureĭ, despre forța atracțiuneĭ și repulsiuniĭ, care nu lucréză de cât atuncĭ, când le favoriséză condițiunile exterióre. Acesta este un semn, că de și forțile natureĭ sunt menite și acomodate pentru o acțiune regulată și mĕsurată, totușĭ nu sunt de sine stătătóre, ci atârnă, în acțiunile lor, de alte cause exterióre, carĭ le condiționéză. Dar dacă ele sunt de așa-fel, că permanent aŭ nevoe de susținere din afară, cum pot fi recunoscute ca temelie ultimă care să garanteze acțiunea reciprocă a forțelor din univers și decĭ existența ordineĭ universale? Prin urmare, dacă ne-am representa lumea, ca totalitate, saŭ sistemă a forțelor natureĭ, menite să susțină ordinea existentă a lucrurilor, apoĭ se întrébă: Cine ar putea susține natura și menirea acestor forțe, saŭ cine ar putea echilibra, unifica și îndrepta către un scop comun acțiunea lor, dacă peste limitele lumeĭ nu există o Putere supremă, care să le susțină, să le unifice și să le ocârmuĭască neîncetat? Și așa legile natureĭ, nu numaĭ, că nu exclud ideea despre activitatea proniitóre a luĭ Dțeŭ în lume, dar maĭ degrabă ne duc la ea. Origina legilor natureĭ, calculate cu plan și matematic, pentru stabilirea normelor existențeĭ, nu pot fi explicate fără acțiunea spiritului divin; de asemenea, continua-

rea existenței lor și dirigearea, către un scop comun despre care ele nu știŭ nimic, ca órbe și inconștiente, nu se póte cugeta, fără participarea voinței ocârmuitóre a lui D-ḑeŭ.

După cele ḑise, ori cine póte vedea, că afirmarea adversarilor noștri, că pronia lui D-ḑeŭ în lume ar fi de prisos și chiar un amestec vătemător, saŭ că admițênd pronia, am admite că D-ḑeŭ îndreptéză opera sa, nu este de cât o frasă ușuratecă, lipsită de sens și însemnătate reală. Să póte óre numi încurcătură acea acțiune a dragostei, înțelepciunei și a-tot-puternicieĭ cu care D-ḑeŭ se adreséză către lume și de care lumea are absolută necesitate pentru susținerea existenței și a scopului eĭ stabilit? Să póte óre ḑice, că D-ḑeŭ își corectéză opera, saŭ pe Sine, dacă El a creat lumea nu ca ceva desĕvîrșit, ci ca un organism viŭ, care permanent se desvoltă și se reînoește și dacă El permanent observă sórta eĭ și o dirijéză către scopul eĭ treptat?

Cu tóte acestea teoria conducereĭ de sine a lumeĭ numaĭ cu ajutorul legilor fisice a găsit și găsește în timpul din urmă mulțĭ partisanĭ, mulțămită maĭ cu sémă direcțiuneĭ falșe a științelor naturale carĭ, studiind și explicând fenomenele natureĭ, de obiceiŭ, se opresc numaĭ la legile fisice, ca temelie a tot ce există și neglijând intenționat tot ce stă maĭ pre sus de ele [1]).

[1]). Se póte observa, că unul dintre motivele principale pentru răspândirea teorieĭ ocârmuireĭ de sine a lumeĭ a servit învățătura luĭ Leibnitz despre lume, ca cea maĭ bună creațiune a luĭ D-ḑeŭ și despre armonia universală prestabilită. Următorĭĭ luĭ Leibnitz, considerând, ca neîndoelnic, că lumea e creată de D-ḑeŭ în cel maĭ bun chip posibil, de aci aŭ venit la conclusiunea, că lumea nu are nevoe de nicĭ un sprijin dinafară, căcĭ acésta este propiŭ numaĭ producțiunilor nedesĕvîrșite, singurele, carĭ aŭ necesitate de îmbunătățirĭ și îndreptărĭ. Tot la acest resultat aŭ venit

Aşa de ex. naturaliştiĭ maĭ noĭ, explicând origina şi existenţa corpurilor cereştĭ, cred, că este destul, să se refere numaĭ la legile fisice ale atracţiuneĭ şi repulsiuneĭ, saŭ la legea mişcăreĭ (Burmeister, Darwin, Lamarck şi a.). Aşa explică eĭ origina şi existenţa tuturor speciilor şi organismelor de pe pământ, referindu-se când la legile fisice, când la diferite combinaţiunĭ mecanice şi chimice, când la diferite influenţe exterióre geografice saŭ climaterice etc. Aşa în fine încércă eĭ să explice origina şi existenţa pe pământ a părţeĭ spiritualo-morale în omenire (Bukle şi Dreper) şi a vieţeĭ religióse (Aug. Comte),—căutând a reduce mersul istoric, în desvoltarea luĭ, la legile neschimbate ale existenţeĭ. Dar fără a vorbi deja despre faptul, că ştiinţele naturale nu se pot încă lăuda cu ştiinţa complectă a legilor natureĭ, nicĭ cu arta de a explica cu ajutorul lor tóte fenomenele universale, trebue să spunem, că aceste explicaţiunĭ, adesea, sunt netemeinice şi contrare cu realitatea, maĭ ales, dacă se referă la ordinea spiritualo-morală şi religiósă şi decĭ dacă trec preste limitele legilor pur fisice. Dar să admitem, că ştiinţele naturale, maĭ curând saŭ maĭ târziŭ, vor cunóşte deplin, nu numaĭ legile fisice, dar şi legile spiritualo-morale şi religióse ale existenţeĭ şi că vor fi în stare să explice cu aceste legĭ, dacă nu tóte, cel puţin majoritatea fenomenelor lumeĭ fisice şi spiritualo-morale. Dar şi în casul acesta, putem óre să ne oprim cu i-

---

eĭ, recunoscênd şi armonia prestabilită în lume, părându-li-se lucru de prisos şi chĭar periculos acţiunea luĭ D-ḑeŭ în lume. Dar Leibnitz n'a făcut asemenea deducţiunĭ din învĕţătura sa despre lume şi armonia prestabilită, ci le-a înlăturat afirmând, că D-ḑeŭ este fiinţă absolută, în afară de care nu póte exista nimic, care să nu atârne de la El.

deea numaĭ la legile natureĭ, ca temelie ultimă, spre a explica ordinea existentă a lucrurilor? Dar óre legile în sine sunt indispensabile și autonome? Óre ele sunt ființe raționale și viĭ, carĭ știŭ pentru ce există și dirijéză în mod conscient tot ce există către un scop determinat? Cine va dovedi autonomia lor, dacă nu póte dovedi autonomia elementelor și a puterilor natureĭ? Cine va înțelege existența și acțiunea lor armoniósă, fără să presupună o Rațiune supremă, care le-a stabilit, fără o Voință supremă, care le ocârmuește, potrivit cu scopurile și planurile Eĭ? De aceea studiul legilor natureĭ orĭ unde s'ar face, fie în lumea fisică saŭ spiritualo-morală, fie în sórta ómenilor particularĭ, saŭ în istoria omenireĭ, dacă va fi strein de ideĭ preconcepute, nicĭ odată nu va conduce la slăbirea saŭ excluderea ideeĭ despre Proniitorul și Ocârmuitorul suprem, ci maĭ degrabă va conduce la clarificarea și întărirea acesteĭ ideĭ. Acest lucru s'a și întîmplat în practică în persóna celor maĭ renumiți scrutatorĭ aĭ legilor natureĭ: Newton, Copernic, Kepler, Eiler ș. a.

Dar sunt și alte motive pentru carĭ adversariĭ noștri négă Pronia divină în lume și susțin teoria lor despre lăsarea eĭ în séma legilor fiisice. Asemenea motive le găsesc în fenomenile rĕuluĭ fisic și moral, care, după părerea lor, nu se póte împăca cu Pronia luĭ D-ḑeŭ. Inainte de a intra în examinarea acesteĭ obiecțiunĭ vom spune adversarilor următórele: dacă fenomenile rĕuluĭ, observate în lume, sunt de așa fel, că nu pot fi împăcate cu mărirea luĭ D-ḑeŭ, după privirea nóstră la lume, ca loc unde pururea se manifestă activitatea proniitóre a luĭ D-ḑeŭ, apoĭ se întrébă, cum

pot fi împăcate din punctul de vedere al privireĭ lor deistice asupra lumeĭ?

Nu e óre maĭ greŭ şi maĭ imposibil a face acésta? Dacă se înlătură D-ḑeŭ de la ocârmuirea lumeĭ, eĭ trebue să admită, că legile natureĭ, după necesitatea lor internă, sunt acele, carĭ produc speciile rĕuluĭ existent în lume. Dar cine, după eĭ, a pus în lume legĭ, carĭ să producă rĕul în mod imperios? De sigur, că D-ḑeŭ creatorul lumeĭ. Dacă este aşa, atuncĭ cum să împacă cu bunătatea şi sfinţenia luĭ D-ḑeŭ faptul, că El a creat lumea aşa fel, încât să producă atât rĕul fisic cât şi pe cel moral? Unde rĕmâne aci loc pentru bunătatea şi sfinţenia Creatoruluĭ, când rĕul din lume trebue a fi referit la El, ca causator? Nu sunt decĭ adversariĭ puşĭ în necesitatea de a recunóşte, împreună cu dualiştiĭ vechĭ, în loc de un D-ḑeŭ bun şi sfînt un principiŭ rĕŭ, ca creator al lumeĭ? Nu sunt eĭ nevoiţi, ca şi panteiştiĭ vechĭ şi noĭ, să ḑică, că D-ḑeŭ n'a creat lumea prin bunătate şi înţelepcĭune, ci, că a produs'o în mod inconscient şi a produs'o nu în forma cea maĭ bună, dar comparativ maĭ rea? Iată în ce încurcăturĭ şi contra-ḑicerĭ 'ĭ pune pe adversariĭ noştri încercarea lor de a explica aparițiunea şi existenţa rĕuluĭ în lume prin eliminarea de aicĭ a Proniel luĭ D-ḑeŭ! Asemenea greutăţĭ şi contra-ḑicerĭ, după cum vom vedea imediat, dispar de la sine în faţa privireĭ nóstre la lume, ca operă nu numaĭ a activităţeĭ creatóre, dar şi proniitóre a luĭ D-ḑeŭ, în faţa ideieĭ nóstre despre D-ḑeŭ, nu numaĭ ca creator, dar şi proniitor prea bun şi întru tot sfînt despre lume, Care, de şi îngădue rĕul în lume, totuşĭ 'l îngădue pentru bine, pentru ferirea, propăşirea şi triumful binelui.

Așa d. e. ni se pun înainte fenomenele fisice înfricoșătóre, carĭ adesea se produc în natură și carĭ sunt însoțite de pustiirĭ teribile; asemenea ni se pun înainte diferite feluri de chinurĭ și suferințe, carĭ domnesc în regnul animal și înfricoșările morții, carĭ împărățesc aci cu o putere neschimbată, carĭ, în fie-care clas și în fie-care moment, lovește cu puterea eĭ miĭ și milióne de ființe fără nicĭ o compătimire din partea cui-va. Dar fenomenele înfricoșate și distructive ale naturiĭ, luate în sine și independent de acțiunea lor asupra ființelor, nu sunt rĕŭ ci mai de grabă bine, pentru-că totalitatea fenomenelor fisice nu sunt de cât aceea ce este umbra saŭ culorile închise într'un tabloŭ. Alt ceva este suferința, apăsarea și mórtea cărora sunt supuse imperios tóte ființele însuflețite și nerationale. Apropo de acestea vom ōbserva, că ele sunt un bine, căcĭ asemenea fenomene deștéptă în ómenĭ compătimirea și 'ĭ conduc la cugetare sănătósă, ĭar acéstă cugetare, natural, duce la conștiința stăriĭ nóstre păcătóse, unită cu nenorociri și în făptură, care după cuvîntul Apostolului «este supusă deșertăciunei nu de bună-voe, ci după voința Aceluĭ, care a supus-o și de aceea tótă zidirea împreună suspină și împreună are durere până acum» (Rom. 8. 20. 22). Apoĭ, este cine-va în drept a cere de la Creator în numele bunătățiĭ Luĭ ca El să dăruiască tótă făptura însufletită cu aceĭași capacitate pentru viéță și cu aceleași daruri de viéță, saŭ ca El să nu creeze unele făpturi numaĭ pentru o viéță curînd trecĕtóre, ĭar pe altele pentru o viéță mai îndelungată și nesfîrșită și în fine pe altele, ca să ne folosim de ele, ca mijloc indispensabil pentru existență?

La acestea trebue să mai adăugăm, că atât mórtea cât şi naşterea animalelor se efectuiază nu întîmplător saŭ haotic, ci, în tot-de-una, regulat şi după un plan, lucru care n'ar putea să albă loc, fără participarea spiritului suprem Ocârmuitor al legilor naturii.

— Dar ni se obiectéză mai departe: e încă mai puţin de invidiat pe pământ sórta omului, fiind-că el, fiind deosebit de cele-l-alte fiinţe vii, prin nutura sa libero-rațională şi conştientă, tocmai pe acest motiv e cu mult mai simţitor la tóte nenorocirile vieţii, întristările şi suferinţele, carî în număr nemărginit şi cu o greutate insuportabilă se năpustesc asupra luî, lovindu-l fără să întórcă nicî o atenţiune la rugăciunea luî către Providenţă, spre a i se da bine saŭ isbăvire de rele. Dar, ce este de mirat, că viéţa nóstră este plină de amărăciuni şi suferinţe, când ştim, că toţi, în persóna strămoşilor noştri, am fost osîndiţi la lipsurî şi muncî istovitóre, la bolî şi mórte şi că toţi ne naştem în acéstă lume nu pentru fericire saŭ résplată, ci pentru educare spiritualo-morală şi propăşire, pentru fapte morale şi merite, din care puncte de vedere, nenorocirile exterióre sunt ceî mai buni învĕţători şi educatorî?

— Apoî, nu trebue a perde din vedere, că e prea exagerată privirea întunecósă la viéţă, când se dice, că ea nu este de cât un pahar de amărăciuni şi suferinţe, fără o picătură de mulţămire şi bucurie. Dacă ar fi aşa, apoî atuncî de ce aprópe toţi ómenii se despart de viéţă cu neplăcere? Dacă însă se ia în băgare de sémă, ca viéţa nóstră de acum este numai educare şi pregătire către viéţa viitóre, atuncî ea nu ni se va părea un întunerec nepătruns, prin care să nu trécă

nicĭ o rază a ĭubirii proniitóre a luĭ D-ḑeŭ, ci se va arăta plină de acțiunile cele maĭ diferite și pline de grijă ale acesteĭ ĭubirĭ, care se descopere în tóte întristările și bucuriile, ce vin asupra omuluĭ și care dirijază, în viéța luĭ, totul numaĭ spre binele omuluĭ, spre adevĕr și esențial.

— Cu acestea se explică între altele și faptul pentru ce adesea-orĭ și chĭar fórte dese-orĭ, nu sunt ascultate și satisfăcute cererile nóstre, adresate către Proniitorul. Fără a maĭ vorbiĭ, că mulțĭ nu vor să se róge cu credință, sinceritate și zelul trebuitor, întrebăm: despre ce se rógă de obiceiŭ și ce imploră maĭ mult ómeniĭ de la D-ḑeŭ? Nu se rógă eĭ de ordinar pentru binele lor personal, uĭtând cu desĕvîrșire binele altora? Nu cer eĭ în cea maĭ mare parte numaĭ bunurĭ materiale, uĭtând ceea ce este esențial și indispensabil pentru propășirea spiritualo-morală a sufletuluĭ? Unul, de exemplu, cere de la D-ḑeŭ mărirea bogățieĭ sale, cu tóte că a rĕușit să'și adune de prisos și nu fără știrbirea buneĭ stărĭ a altora. Altul cere onorurĭ înalte, fără să se gândéscă dacă, după ce le va obține vor aduce folos societățiĭ saŭ numaĭ pagubă. Altul, fiind ofensat saŭ nedreptățit de cine-va, se rógă pentru înjosirea și chĭar nimicirea protivniculuĭ sĕŭ. Sunt și de aceĭ, carĭ fără mustrare de conștiință, cer ajutorul luĭ D-ḑeŭ spre a sĕvîrși o înșelăcĭune, un furt și alte crime de asemenea natură.

Nu represintă decĭ, adesea, rugăcĭunile ómenilor către D-ḑeŭ atâtea lucrurĭ nepotrivite în cât daca s'ar îndeplini s'ar produce un haos desĕvîrșit în viéța lor particulară și socială? Ce e dar de mirare, dacă ru-

găciunile ómenilor către D-ḑeŭ adesea-orĭ rĕmân fără atenţiune şi nesatisfăcute? Chĭar părinţiĭ pământeştĭ, adesea, refusă copiilor cererile, dacă ele sunt vĕtămătóre, fie pentru eĭ, fie pentru alţi. Alt-ceva este cu rugăciunile conforme cu voinţa luĭ D-ḑeŭ şi pătrunse de sentimentul devotamentuluĭ desĕvîrşit către acéstă voinţă. Ele, fără îndoélă, sunt ascultate şi îndeplinite de D-ḑeŭ, ĭar ca ilustrare a acestuĭ fapt, ne serveşte sentimentul apropierii de D-ḑeŭ pe care 'l simţeşte cel ce se rógă; isbăvirea în mod minunat de la diferite nenorocirĭ aprópe inevitabile, de la pericole şi în fine, convertirea neaşteptată către o viéţă morală maĭ bună etc.

— In fine adversariĭ noştri ne arată în lume, rĕul moral, ca fenomen, care se produce cu necesitate şi fără nicĭ o legătură cu D-ḑeŭ judecătorul cel drept. Viciul există pe pământ nepedepsit, virtutea neresplătită, ĭar viciul triumfă în persóna ómenilor viciosĭ dar fericiţĭ, pe când virtutea e înjosită în persóna ómenilor bunĭ şi cinstiţĭ, împilaţi de nedreptate şi alte nenorocirĭ grele. Dar contra acestora nu ne vorbeşte óre înainte de tóte conştiinţa înăscută tuturor ómenilor, judecător necumpărat şi care apreciază faptele lor morale şi care nu în zadar e recunoscută de toţĭ ca glas al luĭ D-ḑeŭ? Abĭa concepe criminalul ideea de a săvîrşi o crimă óre-care şi conştiinţa deja, ridică glasul eĭ neîmpăcat contra luĭ, amenințându-l cu judecata înfricoşată a A-tot-vĕḑĕtoruluĭ şi In-tot-dreptuluĭ D-ḑeŭ, ĭar vocea eĭ atât este de puternică şi înfricoşată, că criminalul numaĭ atuncĭ se póte simţi în stare să comită crima, saŭ când a rĕuşit s'o înăduşe cu mijlóce artificiale, saŭ s'o slăbiască cu desĕvîrşire. Dar conşti-

inţa nu'l lasă în liniște nicĭ după săvîrşirea crimiĭ, ci acum maĭ mult de cât orĭ când, 'ĭ apare înainte cu puterea eĭ amenințătóre, pedepsindu-l cu reproşurĭ şi mustrărĭ chinuitóre. Este adevĕrat, că făcĕtoriĭ de rele, înrădăcinaţĭ în rĕutate, dobîndesc prin o viéţă nenormală, iscusinţa de a înăbuşi acţiunea conştiinţiĭ. Cu tóte acestea eĭ nicĭ odată nu pot să se laude cu mulţămirea şi pacea lăuntrică. Nu arare orĭ se întîmplă, că conştiinţa, în aparenţă cu desĕvîrşire adormită în criminal, de odată se deştéptă cu atâta putere în el, că neputându-o liniști, însuşĭ denunţă judecătorilor crimele sale, cerînd pedépsa corespunzĕtóre. Iar dacă din vre-o împrejurare óre-care nu póte face acésta, singur şi de bună-voe se supune la încercărĭ grele, cu speranţa de a'şĭ rĕscumpăra prin acesta vina şi a ajunge la împăcarea cu conştiinţa sa. E de prisos să spunem, că liniştea şi pacea conştiinţiĭ, cu care este rĕsplătit omul cinstit şi virtuos pentru viéţa sa neîmputată, este un bine aşa de nepreţuit; că el nicĭ odată nu l'ar schimba, nicĭ cu un fel de bunurĭ pămênteştĭ, cu bogăţie, onoruri şi altele, dacă ele ar cere ca acest bine să fie jerfit. Apoĭ, maĭ putem arăta ca la un fel de rĕsplată, pentru virtute şi viciŭ, la faptul că, cu viéţa virtuósă, tot-de-una se uneşte o viéţă vigilentă, echilibrată, neturburată, pe când după o viéţă viciósă urmézĕ putrĕdicĭunea, starea bolnăvicĭósă şi mórtea înainte de vreme. Apoĭ, câte exemple uĭmitóre ale dreptăţiĭ divine, faţă de întregĭ popóre, ne arată istoria, în care vedem, că D-ḑeŭ aci le pedepseşte, aci le miluieşte pentru înflorirea lor în moralitate, aci le înţelepţeşte şi le fereşte de stricăcĭunea moravurilor, aci nu le cruţă, le pedep-

seşte şi chiar le şterge de pe faţa pământului pentru descompunerea morală!...

— Ce se atinge, în fine, de obiecţiunea: pentru ce pe pământ oamenii virtuoşi suferă, pe când cei vicioşi prosperează apoi, după cum am avut ocasiune a observa mai 'nainte, acéstă obiecţiune se înlătură şi se slăbeşte, dacă se priveşte la viéţa de acum ca la un timp de educare şi încercare, iar la viéţa viitóre ca la timpul deplinei resplătiri. La acestea mai adăugăm şi următórele: putem fi încredinţaţi, că oamenii suferinzi şi cu o moralitate înaltă ar fi aceea ce sunt, dacă, în loc de nenorociri, ar fi încunjuraţi de prisos şi îndestulare externă deplină?

Apoi, sunt ei óre aşa de nefericiţi, după cum ni'i închipuim noi, ei, cari sunt deprinşi a se mulţămi cu puţin, cari se bucura de liniştea şi pacea desăvîrşită a conştiinţii şi cu speranţele vii şi luminóse ale vieţii viitóre? Nu singuri, adesea, pentru credinţa şi binele altora 'şi aleg viéţa suferindă şi chiar mórtea, fără să jelească bunurile lumeşti, ci păstrând numai speranţa de a primi bunurile vecinice? Dacă oamenii vicioşi sunt încunjuraţi de îndestulare şi belşug ar fi óre mai buni, dacă li s'ar lua acestea şi li s'ar da în loc lipsa şi nenorocirile? Nu întrebuinţéză óre D-ḑeu, în casul acesta, belşugul şi îndestularea ca mijloc pentru înţelepţirea şi îndreptarea lor? Dacă însă ei nu se înţelepţesc şi nu se îndreptéză, dedându-se şi tăvălindu-se în lux şi plăceri păcătóse, atunci ce vom găsi de invidiét în posiţiunea lor strălucitóre în aparenţă, dar de scurtă durată, când le lipseşte adevărata mulţămire şi fericire lăuntrică şi când le lipseşte speranţa de a primi fericirea vecinică în vécul viitor?

INVĂȚĂTURĂ SPECIALĂ

Despre D-ḍeŭ Proniatorul ființelor lumeĭ spirituale.

§ 53.

Invĕțătura revelată.

Acum trecem la învĕțătura specială despre D-ḍeŭ proniitorul lumeĭ spirituale.

Dacă D-ḍeŭ, după învĕțătura Revelațiuneĭ, proniéză pentru tótă lumea «ținênd totul cu cuvîntul puterei sale (Ebr. I, 3) și dând viéță la tóte» (1 Timot. VI, 13) apoĭ, nu rĕmâne îndoélă, că se îngrijește și despre ființele lumeĭ spirituale, carĭ nu ĭes din rîndul creaturilor, ci ocupă întâĭul loc între ele. Apoĭ, dacă nimenea nu póte veni la D-ḍeŭ, de cât prin conlucrarea Luĭ (Ión. VI, 44; XIV, 6) și nimenĭ nu póte numi pe Is. Domn de cât numaĭ prin Duhul Sfînt (1 Corint. XII, 3) apoĭ, nicĭ spiritele netrupeștĭ n'ar putea, fără conlucrarea divină și fără Harul Sf. Duh, să ajungă la acea înaltă și fericită unire cu D-ḍeŭ pentru carĭ sunt menite, nicĭ acel progres înalt, spiritual și moral, cerut în asemenea cas. Prin urmare, trebue a crede că lor, chĭar de la creațiune, li s'a descoperit isvórele viŭ făcĕtóre ale Haruluĭ Sf. Duh de carĭ puteaŭ și aŭ trebuit să se foloséscă, atât pentru ajungerea la înalta lor destinațiune, cât și pentru îndeplinirea cu succes a diferitelor și însemnatelor slujirĭ destinate lor de D-ḍeŭ.

Dar, după cum se știe din Revelațiune, nu tóte spiritele, nu toțĭ îngerĭĭ s'aŭ folosit de opotrivă de prerogativele posițiuneĭ lor primitive, lucru care a atârnat

de la libertatea dăruită lor de D-ḍeŭ. Pe când unii dintre ei aŭ primit, cu o dragoste plină de devotament tóte darurile ĭubirei și milei luĭ D-ḍeŭ, devenind prin acésta maĭ tarĭ în legătura cu El, alțiĭ din protivă, aŭ întimpinat aceste daruri cu mândrie și dispreț, căutând a'și aranja binele lor independent de D-ḍeŭ și din acéstă causă aŭ rupt legătura cu D-ḍeŭ, lepădându-se benevol de Creatorul și Bine-făcĕtorul lor. După cuvintele Ap. Iuda (st. 6) ei *nu ș'aŭ păzit dregătoria lor* (μὴ τηρήσαντες τὴν ἑαυτῶν ἀρχήν), ci *ș'aŭ lăsat locașul sĕŭ* (ἀλλὰ ἀπολιπόντες τὸ ἴδιον οἰκητήριον).

Dacă nu ș'aŭ păzit dregătoria, ca alțiĭ, apoĭ, de la sine se presupune, că ei ar fi putut s'o păzéscă, dacă ar fi voit și s'ar fi îngrijit despre acésta. *Dar aŭ părăsit locașul sĕŭ*, adică nimenĭ nu ĭ-a îndemnat și nu ĭ-a constrâns să-l părăséscă, ci singurĭ și de bună voe, l-aŭ părăsit, de și era menit pentru ei de Creator chĭar de la început. Se întrébă: De unde a provenit asemenea faptă neregulată într'o parte a lumeĭ spirituale, saŭ cum se explică? La acésta ne răspunde, de și nu pe deplin și limpede Apost. Paul în cuvintele urmĕtóre: *Se cuvine episcopuluĭ a fi nu de curând sădit (botezat) ca nu îngâmfându-se în osînda diavolului să cadă.* (1 Timp. 3. 6). Exprimând aci téma, ca episcopul, neîntărit încă în credință să nu cadă în mândrie și deci în osîndă, în rînd cu diavolul, apostolul natural presupune și ideea că motiv pentru căderea diavolului a fost faptul, că în primele momente, înainte de a fi întărit în bine, a fost pus comparativ la loc înalt, asemenea postuluĭ de episcop în biserică, față cu ceĭ-l-alțiĭ credincioși supuși;

iar amenințând pe episcop pentru mândrie cu aceeași osîndire la care a fost supus diavolul, apostolul arată cu acestea și causa principală pentru care a fost osîndit și care este mândria. Pe temeiul acesta ne putem închipui, că diavolul, fiind unul dintre spiritele superióre începătóre, s'a amăgit cu ideea îngâmfată, că el póte exista și trăi ca și D-ḑeŭ, independent de El, formându-și din spiritele supuse luĭ o împĕrăție a sa proprie, iar când acéstă idee l-a cuprins cu desĕvîrșire, s'a hotărît și în faptă a nu se mai supune luĭ D-ḑeŭ, și a părăsi postul încredințat luĭ. Asemenea pas a fost făcut nu numaĭ de el, ci și de tóte spiritele supuse luĭ, al căror numĕr, de și nu este cunoscut, totuși trebue să fie fórte însemnat, fiind-că în Scriptură se amintește despre o întrégă împĕrăție demonică, în care domnește diavolul (numit Satana saŭ Veelzevul Math. 25. 41; 12, 24—26; Marc. 3. 22—23), și în care sunt începătoriĭ și puteriĭ (Colos. 2. 15; Efes. 6. 12), spirite maĭ rele și maĭ puțin rele (Luc. 11. 26.) și legeóne întregĭ (Luc. 8. 30).

După acestea de la sine se înțelege, că Pronia luĭ D ḑeŭ față de spiritele netrupeștĭ a trebuit să se schimbe, și s'a schimbat cu mult, rĕmânênd aceeași, față de spiritele rĕmase credincióse luĭ D-ḑeŭ și cu totul alta, față de spiritele căḑute.

Fiind-că D-ḑeŭ este lumină pururea ființătóre (Ĭón 1. 9) și isvor nesecat de viéță (Ps. 35. 10; 1 Tim. 6. 13), apoĭ se înțelege, că îngeriĭ buniĭ, cariĭ și-aŭ păstrat locașul în cer (Math. 22. 30; Marc. 13. 32) și decĭ aproprierea către D-ḑeŭ și putința de a-I sta înainte nemijlocit (Dan. 7. 10) și a vedea pururea fața Luĭ (Mat. 18. 10)

aŭ continuat şi continuă neîntrerupt a scóte de aci, după puterea lor, lumina trebuitóre şi graţia întăritóre şi din acéstă causă cresc şi progreséză, din ce în ce maĭ mult, în cunoştinţa adevĕruluĭ şi se întăresc în bine. Tot la acésta sunt îndreptate şi conlucréză şi tóte acele slujirĭ diferite, pe carĭ D-ḑeŭ le-a dat şi le dă neîncetat îngerilor bunĭ, pe carĭ aceştia le îndeplinesc, îndeplinind în acelaşĭ timp şi voinţa luĭ D-ḑeŭ (Ps. 102. 21) şi cu chipul acesta şi eĭ îşĭ perfecţionéză şi'şĭ întăresc în bine propria lor voinţă. Aşa, unĭĭ dintre eĭ încunjură tronul Domnuluĭ şi'l aduc neîncetat închinăcĭune şi cântărĭ de laudă (Isaia 6. 3; Dan. 7. 10; Apoc. 4. 8; 7. 10—12), îndeplinesc tótă voinţa luĭ în cer (Math. 6. 10), faţă de aceĭ îngerĭ, carĭ în ĭerarhia cerésca ocupă un loc, comparativ maĭ jos, fiind supuşĭ începătoriilor maĭ superióre (Colos. 1. 16; Tessal. 4. 19. 1 Petr. 3. 22). Alţĭ îngerĭ apar ca organe permanente ale revelaţiuneĭ şi îndeplinireĭ sfinteĭ Luĭ voinţe pe pământ. Sunt de ex. după cum se vorbeşte în Apocalips, îngerĭ, puşĭ preste unele elemente pământeştĭ, asemenea şi preste vînturĭ, pe carĭ eĭ le dispun şi le ocârmuesc, potrivit cu planurile luĭ D-ḑeŭ (Apoc. 16. 5; 7, 1; 14. 18). Sunt de asemenea îngerĭ cărora D-ḑeŭ le încredinţéză supravegherea sórteĭ împĕrăţiilor şi popórelor existente pe pământ, după cum se vede acésta din cartea prooroculuĭ Daniil, unde se aminteşte despre îngeriĭ împĕrăţieĭ persane şi îngeriĭ poporuluĭ grecesc şi ebreesc. (Dan. 10. 13; 14. 20—21). Apoĭ ce numĕr de cete de îngerĭ sunt predestinate a lua parte activă în sórta iconomieĭ mântuireĭ ómenilor! Aşa d. e. eĭ asistaŭ cu mulţimile la darea legeĭ

pe muntele Sinaĭ (Deut. 33. 2) şi prin slujirea lor s'a dat poporuluĭ Israilit legea (Fapt. ap. 7. 53). Aşa, în tóte timpurilor V. Test., eĭ de multe orĭ şi în numĕr mare s'aŭ arătat pe pământ (d. e. luĭ Iacob) când spre ajutorarea şi isbăvirea celuĭ ce merita aşa ceva (Fac. 32. 1; Jud. 2. 1; 5. 23; III Imp. 19. 4—8; 4 Imp. 19. 35), când spre admonestarea şi înţelepţirea celor rătăciţĭ (Num. 22. 23. 31), când spre descoperirea voinţeĭ luĭ D-dĕŭ celor aleşĭ, apropo de sórta poporuluĭ Israilit şi împĕrăţia viitóre a luĭ Christos (Dan. 9. 21; Zach. 3. 1).

Cu venirea acesteĭ împĕrăţiĭ, eĭ staŭ încă şi maĭ aprópe de locuinţa pământéscă a ómenilor, urmărind taĭna rĕscumpărăriĭ păcătoşilor (1 Petr. 1. 11) despre a căror întórcere eĭ se bucură aşa de mult în ceruri (Luc. 15. 10). Anunţând zemislirea Mântuitoruluĭ lumiĭ (Mat. 1. 20) eĭ cântă naşterea Luĭ (Luc. 2. 13) staŭ pe lângă El şi-I slujesc în timpul vieţiĭ pământeşti (Mat. 2. 13. 19; 4. 11) şi în suferinţele de mórte (Luc. 22, 43). Vestesc Invierea Luĭ (Mat. 28. 5. Mar. 16. 6) şi L însoţesc la înălţarea de pre pământ la cer (Fapt. ap. 1. 11). După înălţarea luĭ Christos eĭ veghéză asupra isbândeĭ prediceĭ evangelice, ajutând pe apostolĭ la greutăţĭ şi pericole (Fapt. ap. 5. 19, 12. 7; 27, 23); ĭar Bisericile primitive le ĭ-aŭ sub ocrotirea lor (Apoc. 1. 20) [1]). Apoĭ, n'aŭ încetat şi nu în-

[1]). De şi judecând după trăsurile particulare insuşite în Apocalips îngerilor celor 7 biserică ale Asieĭ micĭ (Apoc. Cap. 2 şi 3) uşor am putea înţelege sub eĭ pe Episcopiĭ acestor biserică, totuşĭ este temeĭŭ a vedea în eĭ nu numaĭ pe Episcopĭ—representanţiĭ vĕduţĭ aĭ diselor biserică—dar şi pe îngerĭ, ca representanţĭ nevĕduţĭ aĭ lor. Acest temeĭŭ se cuprinde în cuvintele următóre ale Domnuluĭ, care s'a arătat Apostoluluĭ Ión: «Taĭna celor 7 stele carĭ le-aĭ vĕdut în drépta mea şi celor 7 sfeşnice de aur: cele 7 stele sunt îngeriĭ celor 7 bisericĭ şi cele 7 sfeşnice carĭ le-aĭ vĕdut, 7 bisericĭ sunt. (Apoc. 1. 20).

cetéză a veghĭa și asupra mântuireĭ fie-căruĭ în parte, a acelor carĭ se tem de D-ḑeŭ saŭ carĭ sunt credincĭoșĭ, lucru atestat deja de psalmist când ḑice: *Tăbărâ-va îngerul D-luĭ împrejurul celor ce se tem de dînsul și-ĭ va isbăvi pe eĭ.* (Ps. 33. 7) și comfirmat în urmă de însușĭ Iisus Christos, care învață că fie-care dintre credincĭoșĭ îșĭ are îngerul sĕŭ *care vede fața Tatăluĭ ceresc*, precum și de Apost. Paul, care numește pre îngerĭ *duhurĭ slujitóre, carĭ se trimit spre slujbă pentru ceĭ ce vor să moștenéscă mântuirea* (Evr. 1. 14).

Indeplinind atât de multe și diferite slujirĭ pentru slava luĭ D-ḑeŭ și isbânda bineluĭ în lume, prin acésta, îngeriĭ bunĭ atât de mult aŭ progresat și progreséză în bine și atât de mult s'aŭ întărit în el, în cât e o imposibilitate morală a fi atrașĭ spre rĕŭ, și de aceea revelațiunea îĭ numește aleșĭ (1 Tim. 5. 21) și sfințĭ (Fapt. ap. 11. 13) afirmând, că vor rĕmâne așa, când vor veni cu Domnul în ḑiua de pe urmă a judecățiĭ generale (Mat. 25. 31; Marc. 8 38. Iuda 1. 14) și de aceea fără îndoélă vor intra întru împĕrăția viitóre a fericireĭ și slaveĭ (Evr. 12. 22—23).

Care este raportul proniitor al luĭ D-ḑeŭ către spiritele căḑute? Fiind-că și după căderea lor natura spirituală nu s'a schimbat în esență după cum li s'a schimbat conștiința și voința (Mat. 8. 16; 10. 1 Luc. 10. 17—20; Efes. 6. 12; II Corint. 2. 11, II Tim. 2. 26), apoĭ, tótă creatura care păstréză pe D-ḑeŭ, păstréză, fără îndoélă, și acéstă natură, care luată în sine nu este rĕŭ ci bine. Dar pe de altă parte, eĭ căḑênd de la D-ḑeŭ, isvorul a orĭ-ce bine și perfecțiune, îndrep-

tându-şĭ voluntar şi cu stăruinţă libertatea în partea opusă, adică către rĕŭ, apoĭ se înţelege, că D-ḑeŭ nu póte a'ĭ susţinea şi a le ajuta în acéstă direcţiune, însă nu le răpeşte libertatea şi voinţa lor stricată, totuşĭ mărgineşte acţiunile lor rele, precum şi urmările periculóse binelui comun. Spiritele rele, lăsate în voea lor, după cum se ştie din Revelaţiune, nu numaĭ că desvoltă şi întăresc în sine numaĭ voinţa rea, dar tot-deuna şi pretutindenea sunt gata orĭ-de câte-orĭ le este posibil să rĕspândéscă şi să susţină numaĭ rĕul, atrăgênd la el fiinţile libere şi raţionale. Fiind-că după căderea lor din cer, în sfera de sub cer, saŭ a aerului (Efes. 6, 12; 2, 2), nu maĭ pot intra în lumea fericiţilor, apoĭ tótă atenţiunea lor rĕutăcĭósă şo îndreptéză exclusiv asupra pământului, care e aprópe de ele, cu scopul de a semĕna, de a întinde şi întări rĕul între ómenĭ, ceea ce şi fac cu mare isbîndă. Aşa, prin zavistia diavolului a intrat mórtea în lume (Inţel. Solom. 2, 24) împreună cu păcatul, la care prin înşelăcĭune aŭ fost traşĭ strĕmoşiĭ noştri (Fac. 3, 1—6); păcatul şi mórtea însă, rĕspândindu-se în toţĭ ómenĭ (Rom. 5, 12), eĭ prin acésta aŭ fost supuşĭ stăpâniel diavolului şi duhurilor luĭ, aşa că tótă omenirea păcătósă şi acoperită de întunerecul idololatrieĭ a V. Testament, era în stăpânirea satanel (Fap. 26, 18; Colos. 1, 13); ómenĭĭ tăvăliţĭ în rătăcirĭ şi rĕŭ, eraŭ fiĭ aĭ diavolului (Ión 8, 44) care lucra întru eĭ (Efes. 2. 2) spre îndeplinirea voinţeĭ luĭ.

Nicĭ după venirea luĭ Chr. pe pământ şi întemeerea împĕrăţieĭ graţieĭ, diavolul nu'şĭ curmă activitatea luĭ duşmănósă ómenilor, ci şo dirijază nu numaĭ ca să

ţină în stăpânirea sa pe fiiĭ neascultăreĭ (Efes. 2, 2), dar ca să supună sie-şĭ şi pe fiiĭ împărăţieĭ luĭ D-ḑeŭ, saŭ aĭ Bisericeĭ luĭ Chr. Umblând ca un leŭ răcnind şi căutând pe cine se înghită, (Petr. 5, 8) el înarmézăşi tóte începătoriile sale, puterile şi ocârmuitoriĭ întunereculuĭ véculuĭ acestuĭa (Efes. 6, 12) şi duce lupta cea maĭ crâncenă şi maĭ neîmpăcată, atât cu toţĭ ómeniĭ, cât şi maĭ cu deósebire cu ceĭ pioşĭ şi credincioşĭ, întrebuinţând tot soĭul de uneltirĭ (Efes, 6, 11) ca să-ĭ răpéscă în cursa luĭ (1 Tim. 3, 7) şi să-ĭ vâneze întru voea sa (2 Tim. 2, 26). La uniĭ, d. e. le ĭa din inimă cuvîntul luĭ D-ḑeŭ ca să nu crédă şi să nu se mântuéscă (Luc. 8, 12), altora, saŭ le însuflă cugete şi simţiminte criminale (Luc. 22, 3), saŭ le orbeşte spiritul, ca să nu le strălucéscă lumina buneĭ vestirĭ (2 Corint. 4, 4); pe alţiĭ, spre a'ĭ ispiti 'ĭ loveşte, ca pe Iov, cu nenorocirĭ marĭ exterióre (Iov 2, 7; Apoc. 2, 10), ĭar în uniĭ, după cum se vede din multele exemple de îndrăciţi din Evangelie [1]) se aşéză în eĭ şi le stăpâneşte corpurile pentru ca să'şĭ arăte în ele puterea şi decĭ să şĭ ajungă scopurile lor criminale. Aşa, după descrierea Revelaţiuneĭ, diavolul lucréză şi va lucra până la sfîrşitul lumeĭ contra aleşilor luĭ D-ḑeŭ, ĭar atuncĭ activitatea sa nu numaĭ că nu se va micşura, dar va deveni şi maĭ aprinsă şi va ajunge la extremitate (2 Thes. 2, 9; Apoc. 13, 2—7).

[1]). In sprijinul realităţeĭ acestor exemple vorbeşte clar mărturia luĭ Is. Chr. Care, alungând demoniĭ 'ĭ numeşte duhurĭ necurate şi le porunceşte a eşi din ómenĭ (Mar. 5, 8; 1, 25; 9, 25; Luc. 8, 25) şi Care în faţa duşmanilor, n'a spus că nu alungă demoniĭ, ci numaĭ că nu-ĭ alungă cu puterea luĭ Veelzevul (Luc. 11, 15). Apoĭ El a dat şi apostolilor puterea de a goni demoniĭ (Mat. 10, 1, 8; Marc. 16, 17, 18), putere de care eĭ s'aŭ folosit, fiind convinşĭ, că isgonesc demoniĭ, ĭar nu altă ce-va (Luc. 10, 17; Marc. 9, 29; Fap Ap. 16, 18).

Tóte acestea vorbesc limpede despre starea morală extrem de stricată a diavolului pe care Mântuitorul o descrie ḑicênd despre el: «*de la început a fost omorîtor de ómenĭ și n'a stătut întru adevĕr, că nu este adevĕr întru dînsul. Când grăește mincĭuna dintru ale sale grăește, că mincinos este și tată al eĭ*» (Ión VIII, 44), adică natura luĭ spirituală și rațională este așa de stricată, încât s'a înstreinat cu desĕvîrșire de adevĕr și trage numaĭ la mincĭună, căutând a duce și pe alțiĭ tot la ea. Apoĭ, sentimentul sĕŭ moral până întru atâta este înjosit și conrupt, că el nu póte dori bine ómenilor, ci li pricinuește și li dorește numaĭ rĕŭ, așa că chĭar de la început este ucigĕtor de ómenĭ.

Prin urmare, diavolul așa de jos a căḑut din punctul de vedere moral, că pocăința și îndreptarea sunt pentru dînsul o imposibilitate morală și că este gata tot maĭ adînc și maĭ adînc a se îngropa în rĕŭ și tot maĭ mult și maĭ mult a'l rĕspândi înafară, dacă nu întâlnește nicĭ o pedică.

Dar Domnul, permițênd diavolului să facă rĕŭ, totde-una a mărginit și mărginește acțiunile luĭ, prin puterea Providenței Sale. Chĭar strĕmoșilor noștri, amăgiți în raiŭ, D-ḑeŭ le-a dat făgăduința, că Sĕmînța femeieĭ, saŭ Urmașul lor, născut din femee, va sfărâma capul luĭ (Fac. 3, 15). După cuvîntul Apostolului acest Isbăvitor făgăduit, Care este Fiĭul luĭ D-ḑeŭ, s'a întrupat și a venit pe pământ ca să nimicéscă lucrurile diavolului (1 Ión 3, 8) și cu mórtea Luĭ să lipséscă de putere pre cel ce are puterea morțeĭ, adică pre diavolul (Evr. 2, 14). Mântuitorul lumeĭ înainte de suferințile de

cruce a ḑis: «*acum judecată este lumeĭ aceștia, acum stăpânitorul lumeĭ aceștia se va goni afară și Eŭ de mĕ voĭŭ înălța de pre pământ pre toțĭ voĭŭ trage la mine*» (Ión 12, 31—32), ceea ce s'a îndeplinit și se îndeplinește prin sporirea permanentă a numĕrului membrilor împĕrățieĭ luĭ Chr. și prin împuținarea numĕrului membrilor domnului lumeĭ aceștia. Dacă acesta și acum, și chĭar între membriĭ împĕrățieĭ luĭ D-ḑeŭ, nu'și curmă acțiunea sa dușmănósă și păgubitóre, apoĭ în schimb, spre a lupta cu el, spre a învinge tóte cursele luĭ, cre lincĭoșiĭ aŭ de la Chr. tot ce le trebue pentru viéță și piositate (2 Petr. 1, 3) și le sunt arătate tóte mijlócele reale de luptă ca: chemarea numeluĭ luĭ Chr. (Marc. 16, 19) rugăcĭunea, postul (Mar. 9, 29) și vegherea spirituală (Mat. 26, 41; Ef. 6, 11—17).

Apoĭ Chr. la sfîrșitul lumeĭ *va perde cu arătarea venireĭ sale* (2 Tes. 2, 8) tóte acțiunile păgubitóre ale diavoluluĭ și va curma pentru tot-de-una activitatea luĭ periculósă, osîndindu-l pe el și îngeriĭ luĭ la muncĭ vecĭnice (Mat. 25, 41), legându-l cu lanțurile întunereculuĭ în tartar (2 Petr. 2, 4).

§ 54.

Invĕțătura Bisericeĭ și a Părinților.

Tot ast-fel aŭ învĕțat și vechiĭ părinți și păstorĭ aĭ Bisericeĭ, când aŭ desfășurat și explicat învĕțătura revelată despre raportul proniitor a luĭ D-ḑeŭ către lumea spirituală.

După privirea lor, tóte spiritele, fiind create bune nu

după natură, ci numaĭ după libertate, menită către bine şi sfinţenie, carĭ trebuiaŭ a fi obţinute de ele prin stăruinţă, muncă şi îngrijire [1]), chĭar de la început aŭ avut nevoe de strĕlucirea şi iluminarea luminel d-ḑeeştĭ, care e tot atât de necesară pentru vederea lor intelectuală ca lumina sórelul pentru ochĭ [2]), asemenea aŭ avut nevoe de graţia viŭ făcĕtóre a Sfîntuluĭ Duh, care e tot aşa de necesară pentru ele şi sfinţirea lor, ca şi focul pentru aprinderea, saŭ încălzirea unuĭ corp óre-care [3]). D-ḑeŭ, chĭar de la începutul creaţiuneĭ lor, le-a luminat cu lumina sa divină, de care nu putéŭ să nu fie luminate, după cum nu pot să nu fie luminaţĭ aceĭ, carĭ sunt aprópe de sóre şi nu-şĭ întorc faţa de la el [4]). De asemenea şi Duhul Sfînt, chĭar din prima clipélă a vieţeĭ lor, le-a comunicat graţia trebuitóre desĕvîrşirĭĭ şi perfecţiunĭĭ lor [5]), făcêndu-se Învĕţătorul, Ocârmuitorul şi Sfinţitorul lor [6]). Prin urmare, pentru ca spiritile netrupeştĭ să-şĭ ajungă menirea înaltă şi perfecţiunea morală, nu se cerea de cât un singur lucru: a nu se îndepărta de la D-ḑeŭ—isvorul luminiĭ şi al vieţiĭ—şi a sta în legătură neîntreruptă cu El. Acest lucru era în deplina lor putere [7]).

Cu tóte acestea Lucéfĕrul, dacă nu unul dintre cele întâĭ [8]), apoĭ în tot casul dintre cele maĭ superióre spi-

[1]). Irin contr. haeres, lib. 4, c. 37, n. 6; Tatian orat. contr. graec. c. 7. Vasilie cel Mare contr. Eun om.lib. 3. n. 2; Ambros. De spirit. sanct. 1. 7; n. 83; August. De civit. Dei lib. 12 c. 9.

[2]). Vasilie cel Mare Quod Deus non est auct. mal. n. 8; De spirit sanct ad Amphiloch. c. 16.

[3]). Vasilie cel Mare De spirit sanct c. 16 contr Eunom. lib. 3. n. 2.

[4]). Idem Quod Deus non est auct. mal. n. 8.

[5]). Idem De spirit sanct c. 16.

[6]). Ciril Ierus. orat. catech. 16 n. 23.

[7]). Vasilie cel Mare Quod Deus non est auct. mal. n. 8.

[8]). Grig. Naz. orat. 38 n. 9; Grigorie cel Mare moral 4. c. 18; Anastas. Ὁδηγ. c. 4.

rite, cărora eraŭ supuse cetele îngereştĭ inferióre, menite a ocârmui lumea [1]), a căḑut de la D-ḑeŭ, atrăgênd după sine la păcat şi mulţime nenumĕrată de spirite supuse luĭ [2]). El a căḑut nu pentru-că a fost rĕŭ după natură, căcĭ a fost creat bun ca şi tóte cele-l-alte spirite, ci a căḑut din cauza releĭ întrebuinţărĭ a voinţiĭ [3]), coprinsă de mândrie [4]). Sub influenţa mândrieĭ, el şi a neglijat posiţiunea înaltă, dependentă de D-ḑeŭ, precum şi slujirea încredinţată luĭ [5]) şi atrăgênd după sine tóte spiritele supuse luĭ [6]) s'a ridicat contra luĭ D-ḑeŭ, gândind a deveni asemenea Luĭ [7]) dar, fiind aruncat din

[1]). Atinag. legat. pro Christian n. 24; Grigor. Nis catech. c. 6. Chrisos. homil 4. în epis. Ephes; Damasc. De fid orthodox. lib. 2. c. 4.

[2]). Damasc ibid.

[3]). Iirin contr. haeres lib. 4, c. 41, v. 2; Tatian advers. Graec c. 7; Ciril Ierus. orat. catech. 2, n. 4; Vasilie cel Mare advers. Eunom. lib. 2. n. 27, Theodoret. Divin. decret epitom. c. 8.

[4]). Opiniunea că mândria a fost păcatul de căpitenie, care a resvrătit natura diavoluluĭ şi a ridicat-o contra luĭ D-ḑeŭ este domnitóre între învĕţătorĭĭ şi scriitorĭĭ vechĭ aĭ bisericiĭ. Acéstă opiniune aŭ împărtăşit o: Origen (în Ezech, homil 9, n. 2), Athanasie (orat. de verginit. în opp. T. 1, p. 824, ed Commel), Vasilie cel Mare (comment. în Isai c. 2. V. 13 c. 10 V. 14), Ambrosie (Epist. 84), Grigorie de Nazianz (Tvor. sf. ottz. 4. 237), Chrisostom (In Genes. homil. 22, n 2), Ieronim (comment în Ezech. cap. 16), Ciril Alex. (contr. Antropomorph c. 17), Teodoret (Divin. decret. epitom. c. 8). Unĭĭ dintre eĭ (Atanasie, Vasilie cel Mare, Ieronim şi Theodoret), s'aŭ întemeeat pe cuvintele Apostoluluĭ Paul: *ca nu umflându-se în osînda diavoluluĭ să cadă.* (1 Tit 3. 6) şi pe cuvintele prooroculuĭ Isaia: *în cer mĕ voiŭ sui de-asupra ceruluĭ stelelor voiŭ pune scaunul meŭ .. voiŭ fi asemenea celuĭ prea înalt* (Isaia 14, 13, 14). S'a emis opiniunea, că diavolul ar fi căḑut din invidie către ómenĭ (Iust. dialog. cum Tryph. c. 124 Iirin. advers haeres lib. 4. c 40. 3; Tertul. de Patient n. 5), saŭ către Fiiul luĭ D-ḑeŭ (Lactant. divin. instit. 28), dar ea se împacă cu opiniunea de maĭ sus, ḑicêndu-se că diavolul a căḑut maĭ întâĭ în mândrie şi apoĭ în invidie (Vz. Leon. De coll. serm. 4; Grigorie cel Mare lib. pastoral. part. 3, c. 11). Ce se atinge de opiniunea, întemeétă pe cap. 6 Stih 2 a cărţiĭ Facerĭĭ, opiniune care se întâlneşte la unĭĭ şi anume că păcatul spiritelor căḑute ar fi consistat în amestecarea lor cu fiicele omeneştĭ (Atinagor. legat. pro Christ. n. 26; Tertul. virg. veland. n. 7; Lactant. Divin. instit. 2 15; Hilar. în psalm 132. 2), apoĭ ea ca neconformă cu Cuvîntul luĭ D-ḑeŭ a fost respinsă şi lăsată fără atenţiune (Vz. Chrisost. in Genes. homil 22 n. 2. et 3).

[5]). Iust 2 apolog. n. 5; Atinag. legat. pro Christ. n. 24.

[6]). Ciril Ierus. catech. orat. 2. n. 4.

[7]) Ciril Alex. In Ioann lib. 5. p. 507 et Lutet

cer și îndepărtându-se de D-ḍeŭ s'a îndepărtat și de lumina și binele cel adevĕrat și a căḍut în sfera întunereculuĭ, în prăpastia rĕuluĭ [1]).

— In urma uneĭ așa de însemnate încălcărĭ a raporturilor către D-ḍeŭ, din partea spiritelor căḍute, natural, că a trebuit să se schimbe și raportul proniitor a luĭ D-ḍeŭ către eĭ, rĕmânênd acelașĭ numaĭ față de spiritele și îngerii buni, rĕmașĭ credincioșĭ Luĭ.

— Fiind-că îngerii buni aŭ rĕmas în comunicare cu D-ḍeŭ, îndeplinind serviciile încredințate lor, apoĭ Domnul nu încetéză a-ĭ lumina cu lumina sa divină, făcêndu-ĭ să devină reflexiune a luminiĭ sale [2]); ĭar Duhul Sfînt le comunică harul sĕŭ [3]), fiindu-le Învĕțător, Ocârmuitor și Sfințitor [4]). Din acéstă cauză eĭ n'aŭ încetat și nu încetéză a spori în puterĭ și a progresa în viéța lor spiritualo-morală, desĕvîrșindu-se cu ajutorul acelor servicĭĭ înalte, pe carĭ le-aŭ făcut și le fac după orînduirea luĭ D-ḍeŭ [5]).

— Stând înaintea luĭ D-ḍeŭ și pururea contemplând slava-ĭ negrăită, eĭ 'ĭ înalță cântărĭ de laudă, ocupațiune permanentă și obișnuită lor [6]). Dar nu se termină cu acésta lucrul lor, «eĭ nu cântă numaĭ cântărĭ de laudă, dar și slujesc luĭ D-ḍeŭ în lucrurile providențiĭ Luĭ d-ḍeești [7]).

— Așa, îngerii slujesc luĭ D-ḍeŭ în lucrurile proniei

---

[1]). Damasc. De fid orthodox. lib. 2. c. 4; August. De civit. Dei 11, 9.
[2]). Grigor. Naz. orat. 38 n. 9; orat. 6. n. 12.
[3]). Vasilie cel Mare De spirit. sanct. c. 16.
[4]). Ciril Ierus. orat. catech. 16. n. 23.
[5]). Tertul. advers. Prax. n. 3.
[6]). Athanas. De comm. essent. Patr. Fil. et Spirit. n. 52; Vasilie cel Mare homil în psalm. 28; comment în Isai. c. 6. V. 6; Grig. Naz. orat. 28; n. 31; Damasc. De fid. orthodox. lib. 2. c. 3.
[7]) Theodoret divin. decret epitom. c. 7.

Luĭ, maĭ întâĭ, în lumea angelică, pentru-că «cetele îngereştĭ sunt puse în aşa ordine, că îngeriĭ maĭ de jos primesc luminare şi bine-facerile luĭ D-ḑeŭ prin ceĭ maĭ de sus» (Pravosl. isp. cat. Ţerc. c. 1 otv. na. Vopr. 20). Scaunele d. ex. Serafimiĭ şi Heruvimiĭ se învaţă nemijlocit de la D-ḑeŭ, ca maĭ superióre şi maĭ apropiéte de D-ḑeŭ, ĭar ele învaţă pe cele-l-alte cete şi tot ast-fel pe rînd cele superióre învaţă pe cele inferióre [1]). Deci, când spiritele cereştĭ doresc să afle ceva despre Fiĭul, atunci se adreséză cu întrebarea către îngeriĭ superiorĭ, ĭar aceştia sunt iniţiaţĭ de la Spiritul [2]). Tot ast-fel îngeriĭ superiorĭ comunică celor inferiorĭ orĭ-ce ştiinţă şi luminare [3]).

— Îngeriĭ, maĭ departe, servesc ca organe ale activităţiĭ proniitóre a luĭ D-ḑeŭ şi în lumea sensuală, pentru-că, pe când uniĭ dintre dînşiĭ staŭ înaintea mareluĭ D-ḑeŭ, alţiĭ, cu conlucrarea lor, susţin lumea întrégă [4]), fiind puşĭ pentru ocârmuirea elementelor şi a cerurilor, a lumiĭ şi a tot ce este în ea [5]). Fie-care dintre eĭ a primit o parte óre-care din univers saŭ are o însărcinare óre-care în lume, după cum a plăcut acésta Celuĭ ce a construit şi orânduit totul; şi dînşiĭ duc totul către un singur sfîrşit, după semnul A-tot-ţiitoruluĭ a tóte [6]).

---

[1]). Atanas. De commun. Patr. Fil. et Spirit. n. 52.

[2]). Efrem Sir Advers. Scrutat. serm. 5.

[3]). Damasc. De fid orthodox lib. 2. c. 3. comp. Dionisie Areopag. o nebesn. ierarh. isd 1839 p. 17, 21, 27, 35, 39 şi 59.

[4]). Grigor. Naz. Tv. sv. ottz. 4. 236.

[5]). Atinag. legat. pro Christ. n. 10.

[6]). Grigor Naz orat. 28 (de Theolog. 2) 31. Aşa aŭ învĕţat şi alţĭ mulţĭ părinţi şi păstorĭ aĭ bisericeĭ d. e. Iustin. (Dialog. cum Tryph n. 5), Origen (în Ierem. homil. 10 n. 6), Ieronim (în Gal. 4. 3), Augustin (De Genes. ad litt. 12. 36) şi Damaschin (De fid orthodox. lib. 2. c 3), Se întimpină la uniĭ opiniunea că ar fi îngerĭ preste diferitele regne ale naturiĭ: neorganic, organic, animal (Origen în Ioan. tom. 13 n. 49 in Num. homil 14 n. 2; August. De divers quaest. LXXXIII quaest LXXIX).

Dar, pronia luĭ D ḍeŭ întrebuinţéză pe îngerĭ maĭ cu deosebire pentru ómenĭ, popóre societăţĭ, saŭ individe. După cum se vede din cartea luĭ Daniil, tóte popórele, tóte locurile şi tóte oraşele 'şĭ aŭ de la D-ḍeŭ îngerii lor, carĭ intervin pentru ele înaintea Luĭ, priveghézĕ asupra sórteĭ lor şi o îndreptézĕ pe căĭ şi mijlóce necunoscute către scopul desemnat lor de Providenţă [1]). După cum se vede din exemplul amintit în Apocalips, fie-care biserică şi turmă 'şĭ are îngerul eĭ, care are asupra eĭ o supraveghere nevĕḍută şi care 'ĭ arată ocrotirea luĭ bine-făcĕtóre şi conlucrare [2]). In fine, după cum ne încredinţézĕ cuvintele Domnuluĭ despre îngerii credincĭoşilor (Mat. 18, 10) [3]) şi fie-căruĭ credincĭos i se dă de D-ḍeŭ un osebit înger, care devine pentru el un ocrotitor permanent al sĕŭ şi un promotor al mântuireĭ [4]). Intrând în comunicare lăuntrică cu

[1]). Că unora dintre îngerĭ, scrie Theodoret, li s'a încredinţat începĕtoria asupra popórelor, despre acésta ne încredinţézĕ d-ḍeescul profet Daniil ḍicênd: ĭar prinţul împĕrăţieĭ persiene a stat înaintea mea (Dan. 10, 3); asemenea şi când aminteşte despre prinţul Elinilor, adăugând, că nu era nimenea, care să mijlocéscă înaintea luĭ D-ḍeŭ pentru liberarea ĭudeilor, afară de prinţul lor Mihail (Dan 0, 20 - 21) (Divin decret. epitom. c. 7). După Grigorie Teologul «fie-căruĭ (înger) i s'a dat începĕtorie de la Impĕratul, ca să aibă priveghere preste ómenĭ, oraşe şi popóre întregĭ» (Tvor. sf otţ. IV, 236). După Damaschin «îngerii păzesc părţile pământuluĭ, ocârmuesc popórele şi locurile, după cum sunt orânduiţĭ la acésta de Creatorul» (De fid. orthod. l. II, c. 3). Tot ast-fel aŭ învĕţat şi alţĭ mulţĭ învĕţătorĭ şi dascalĭ ca: Climent al Alex. (Strom. VI, 6); Origen (In Genes. homil. 16 n. 2), Vasilie cel Mare (contr. Eunom. l. II, n. 1), Chrisostom (In Math. homil. 49) şi Epiphanie (Haeres. 51, n. 34).

[2]) «Eŭ sunt încredinţat, scrie Sf. Grigorie Teol., că un înger osebit ocroteşte fie-care biserică, după cum mĕ învaţă Ioan în Apocalipsis» (Orat. 42, n. 9). După Ambrosie «Domnul pentru apărarea turmeĭ luĭ D-ḍeŭ n'a pus numaĭ episcopĭ, ci a orînduit şi îngerĭ» (Exposit. evang. Luc. l. II, n. 50). Tot ast-fel aŭ învĕţat şi alţĭ părinţĭ aĭ Bisericeĭ ca: Origen (In Num. homil. II, n. 5; homil, 20, n. 3), Hilariu (In Psalm. 124), Vasilie cel Mare (Epist. 238 ad episc. nicopol.) şi Epifanie (Haeres 25, n 3).

[3]). Aşa aŭ înţeles cuvintele Mântuitoruluĭ renumiţiĭ tâlcuitorĭ anticĭ ca: Origen (In Num. homil. 20, n. 3), Vasilie cel Mare (contr. Eunom. l. III, n. 1) şi Chrisostom (In Epist. Coloss. c. 1. homil. 3 n 4).

[4]) Că îngerii se daŭ numaĭ credincĭoşilor saŭ creştinilor, ĭar în V. Testament numaĭ unor ĭudeĭ temĕtorĭ de D-ḍeŭ, acésta o confirmă renumiţii

credinciosul, odată cu intrarea lui în Biserica lui Chr, îngerul păzitor stă nedeslipit de el și veghéză asupra lui în tótă viéța, afară dóră, dacă nu este alungat de el, prin óre-carî fapte necurate [1]). Îngerul păzitor, ca ajutor și conlucrător permanent, învață pe credincios credința și tot binele [2]), ferește de orî-ce rĕŭ sufletul și corpul sĕŭ [3]), înalță rugăciunea lui la D-ḑeŭ și însuși stă înaintea lui D-ḑeŭ în tóte nevoile și întristările lui pămêntești [4]), iar după sfîrșitul acestei vieți nu-l lasă fără ajutor ci-i duce sufletul în sfera necunoscută a veciniciei [5]).

O ast-fel de servire lui D-ḑeŭ a îngerilor buni în iconomia Lui dovedește, că n'aŭ încetat și nu vor înceta a se perfecționa în bine și într'atât s'aŭ întărit într'însul, că pentru eî este imposibilă vr'o întórcere spre rĕŭ, iar acésta, pe de o parte, din cauza buneî dispositiuni a libertății lor, iar pe de altă, a neîntreruptei lor comunicări cu D-ḑeŭ. Dacă, *după Vasilie*

învĕțătorî anticî cu cuvintele Mântuitoruluî: că anume îngerii *micilor* credincioși în El vĕd fața Tatăluî Ceresc (Mat. XVIII, 10) (Ps 33, 7), asemenea și cu cuvintele Ap. Pavel despre trimiterea de îngerî celor ce voesc să moștenéscă mântuirea (Evr. I. 14). Aŭ învĕțat așa: Origen (In Num. homil. 20, n. 3). Ilariu (Comment. în Math. c. XVIII, n. 5), Vasilie cel Mare (Homil. în Psalm 48 V. 15) «Chrisostom (în epist. Coloss. c. 1 homil. 3. n. 4), Ambrosie (Exposit. în Psalm. 118), Anastasie Sinaitul (In Hexaemer. l. V, în Bibl. Patr. t. IX, p. 880 Lugd.) și Ciril al Alex. (Contr. Iulian l. IV, opp. t VI, p. 122 ed. 1638). Alți părinți 'și exprimă ideea nedeterminat și pare că sunt de opiniunea, că se dă un înger fie-cărui om, așa sunt: Grigorie al Nisseî (De vit. Mos. t. 1 p. 194 ed. 1638) Augustin (De civit Dei XX, 14) și Theodoret (In genes. quaest. 3).

[1]). Vedî Hilar. Tract. în Psalm. 118 litt. 1. n. 8; Vasilie cel Mare, Homil. în Psalm. 33. V. 8.

[2]). Hilar. Tract. în Psalm. 120, V. 1; Grig. Naz. orat. 40, 37, 38.

[3]). Vasilie cel Mare Homil în Psalm. 33, Vers 8; Hilar. Tract. în Psalm. 134 V. 7.

[4]). D. e. Hilar. Comment. în Math. c. 18. V. 5; August. lib. ad Honorat degrat epist. CXI, c 29; Ión Scarariul: Scara 28 ediț. slav. p. 125.

[5]). D. e. Hilar. Tract. în Psalm. 57 n. 6. Ciril al Alex. Cuvînt la eșirea sufletului în Christiansk. citen. 1841, I, 203.

cel Mare, s'ar admite cu gândul măcar un moment de întrerupere a acesteĭ comunicărĭ cu D-ḑeŭ, atuncĭ în lumea îngeréscă neevitabil s'ar produce tot aceea, ce se întîmplă într'o odae întunecósă, când se scóte dintr'însa luminarea, saŭ ceea ce se întîmplă cu óstea, când i se ĭa comandantul, saŭ în trupa de cântăreț̦ĭ, când se ĭa dirijorul. Îngerĭĭ însă nicĭ odată nu întrerup comunicarea cu Duhul Sfînt, şi de aceea şi eĭ, după cum fĭerul călit de foc primeşte însuşirea foculuĭ, tot ast-fel şi eĭ aŭ în sine sfinț̦enie, în ființ̦a lor, devenită natură, deosebindu-se de Duhul Sfînt prin aceea, că pe când în Duhul Sfinț̦enia este natură, într'înşiĭ sfinț̦enia este numaĭ sfinț̦ire prin comunicare [1]). Tot acéstă idee, împărtăşită de învĕț̦ătorĭĭ vechĭ [2]), o exprimă Damaschin ast-fel: «îngerĭĭ (aŭ fost) neînclinaț̦ĭ spre rĕŭ, dar nu cu totul neînclinaț̦ĭ, ĭar acum (s'aŭ făcut) cu totul neînclinaț̦ĭ, dar nu după natura lor, ci prin har şi prin vecînica apropiere de Binele suprem» [3]).

Dacă îngerĭĭ aŭ fost tot-de-una aşa de aprópe şi de înalț̦ĭ după sfinț̦enia lor, dacă eĭ ĭaŭ o parte atât de importantă în mântuirea credincĭoşilor, apoĭ negreşit faptul acesta impune asupra fie-căruĭ credincĭos obligaț̦iunea de a'ĭ cinsti în mod vrednic şi a-ĭ chema în rugăcĭunile lor către D-ḑeŭ şi de aceea şi Biserica ecu-

[1]). De Spirit S. ad Amphiloch. c. 10· contr. Eunom lib. III. n. 2.

[2]) De exemplu *Ambros.* De Spirit S. 1. 7. n. 83. *Grigor. Naz.* orat. 41. n. 11 *August.* De civit Dei lib. XI. c. 9.

[3]). De fid. ortod. lib. II. c 3. Iar în mărturisirea orthodoxă a bisericiĭ orthodoxe de rĕsărit acéstă învĕț̦ătură este exprimată aşa: «Îngerĭĭ s'aŭ întărit în harul luĭ D-ḑeŭ pentru tot-de-una. Intru cât eĭ nu s'aŭ unit cu Lucifer de a se ridica contra luĭ D-ḑeŭ, aŭ primit acest har, aşa că nu pot să păcătuéscă, însă nu după natură, ci după harul luĭ D-ḑeŭ» (Mărt. orthod. part. I. rĕsp. la întreb. 20).

menică tot-de-una a recunoscut și recunóște ca obligătóre invocarea îngerilor [1]).

Ce se atinge despre îngerii căduți de la D-ḍeŭ, raportul lor cu D-ḍeŭ, după vederile vechilor învĕțătorĭ aĭ Bisericiĭ, a fost și este ca și raportul luminei solare, către aceĭ, carĭ singurĭ de bună voe se îndepărtéză din ce în ce maĭ mult de acțiunea sa, condamnându-se la un întunerec din ce în ce maĭ mare și la perderea uneĭ vieți regulate și sănătóse [2]). In primele timpurĭ, după cădere, spiritile căḍute ar fi putut, dacă ar fi voit, să se reîntórcă la isvorul luminiĭ și al vieții și trebue a crede că Creatorul le-a dat timp pentru pocăință [3]), întru cât nu încetase a-ĭ iubi și a le păstra ceea ce forma natura lor, și era prin sine bun [4]), dar mândria și îndărătnicia către D-ḍeŭ ĭ-a împedicat să facă acésta [5]), și de aceea eĭ din ce în ce maĭ departe cad de la D-ḍeŭ și prin acésta din ce în ce maĭ mult să scufundă în locașul întunereculuĭ, al rĕuluĭ și al morțiĭ sufletești, unde nu este loc de pocăință [6]).

Iar cum că diavolul, cu alte spirite căḍute, nu manifestă nicĭ un semn de pocăință, pe care Domnul ar fi gata tot-de-una s'o priméscă, despre acésta mărturisesc neîntreruptele luĭ acțiunĭ rele în lume, dirijate în scopul, ca pe ómeniĭ aleși spre slujbă luĭ D-ḍeŭ să-ĭ îndepărteze de D-ḍeŭ și de orĭ-ce bine și să-ĭ tragă în robia păcatuluĭ și a morțiĭ. Deja prin faptul, că el prin

[1]). Veḍĭ cart. orthod. sob. Dogmat. 36. la sf. părinți al 7 sinod. ecum. despre închin. icónelor 1843 pag 5.
[2]). *Aug.* De civit. Dei lib. XI. c. 9.
[3]). *Nemez.* De hom. opific c. 1.
[4]). *Aug.* contr. Iulian c. 9.
[5]). *Grigor. cel Mare.* In Iob. IX. 50. n. 76. *August.* De civit. Dei lib. XIV c. 27. *Damasc.* De fid. orthod. lib. II c. 3.
[6]). *Damasc.* De fid. orthod. lib. II. c. 4.

ispitirea primilor ómeni le-a pricinuit mórtea trupéscă şi sufletéscă, şi care stă asupra lor, că o pată neştérsă de sînge, tot-de-una mărturiseşte despre cea mai crudă rĕutate a lui [1]). Totuşi aci este numai începutul activităţii lui perdĕtóre în lume. Aşternându-şi drumul preste păcat şi mórte, către domnia sa în lume, el l'a întins asupra tuturor ómenilor din lumea veche, pe ceĭ rĕĭ înălţându-i, iar pe ceĭ bunĭ persecutându-i şi ducêndu-i chiar până la mórte [2]). Dar, cu deosebire, el ş'a arătat puterea sa perzătóre pentru ómeni în păgânism şi în idololatrie care a fost opera lui, şi care i-a servit de cea mai potrivită armă pentru întinderea minciunii, înşălăciunii, rătăcirilor şi patimilor [3]). N'a încetat asemenea şi nu încetéză activitatea lui mortală pe pămênt nici prin instituirea aci a împĕrăţieĭ harice a lui Christos, pentru-că şi după acésta el continuă a domni asupra acelora, carĭ rĕmân afară de acéstă împĕrăţie, robindu-le sufletele şi câte odată stăpânindu-le chiar şi trupurile, după cum se vede din multele exemple de îndrăciţi din timpul vieţii pămênteşti a lui Iis. Christos, şi din alte casurĭ posterióre [4]). Afară de acésta, el neîncetat se întroduce chiar şi în împĕrăţia lui Christos silindu-se, în tóte chipurile, a-i aduce per-

[1]). «Dacă Isav scrie *Vasile cel Mare*, vînd̦ênd dreptul de primogenitură, nu s'a pocăit, apoĭ rĕmâne óre care loc de pocăinţă pentru acela, care a ucis pe omul cel întâĭ zidit şi printr'însul a întrodus mórtea? Se dice însă, că pata făcută pe haĭnă cu sînge omenesc din rană, nu póte fi nicĭ de cum spălată, dar cu învechirea se schimbă colórea, produsă de sînge. De aceea şi diavolului nĭ este imposibil să-şĭ ştérgă pata de sînge şi să devină curat» (Comment in Isaac cap 14. Vers. 20).

[2]). *Iust.* Apolog. 2. n. 8. *Atinag.* legat. pro Christ. n. 25 et 26. *Teofil.* Ad Autol. lib. II. n. 28.

[3]). *Iust.* Apolog. I. n. 9 et 12. *Tatian* Ad graec. n. 12 et. 18 *August.* In Psalm. 94. n. 6.

[4]). Vedĭ *Iustin.* Apolog. 2. n. 6. *Tertul.* Ad Scop. c. 2. *Minuc. Fel.* Octav. 27.

dere, în care scop neîncetat duce luptă de și nevĕdut, totuși destul de periculósă atât celor slabi cât și celor tari în credință, luptă, care nu arare-ori se termină, dacă nu cu perderea complectă, apoi cu o simțitóre înfrângere [1]).

Dar, admițênd acésta, Domnul, în urma hotărîrei de a nu vătăma libertatea nici unei ființe libero-raționale [2]), tot-de-una a mărginit și mărginește acțiunile perdĕtóre în lume ale duhului rĕutății, îndreptându-le chiar spre binele ómenilor. Pe când după căderea strĕmoșilor, diavolul, din ce în ce mai mult, ș'a întins stăpânia și domnia asupra ómenilor captivați prin păcat, și Domnul, din partea sa, a pregătit totul pentru ca să clatine și să rĕstórne acéstă stăpânire, ceea ce s'a și sĕvîrșit de fapt prin Iisus Christos, Fiiul lui D-dĕu, Care, sfărâmând împĕrăția diavolului, a întemeeat împĕrăția Sa harică, dăruind adevĕraților sĕi membri nu numai puterea de a se împrotivi duhurilor rele, dar și puterea de a le sili să se supună și să domnéscă preste dînsele [3]). «Că Christos s'a născut pentru înfrângerea demonilor, *a scris Sf. Iustin* adresându-se păgânilor, acésta și acum puteți s'o cunóșteți, din aceea ce se produce înaintea ochilor voștri. Căci mulți dintre noi, dintre creștini aŭ vindecat și acum vindecă mulțimea cuprinsă de demoni, în tótă lumea, și în orașul nostru conjurându-i cu numele lui Iisus Christos, rĕstignit în tim-

[1]). De ex. *Grigor. Naz.* orat. 2. n 21. *Leon cel Mare* serm. în Nativit. Domin VII. c. 3. se póte observa, că la unii dintre învĕțători se întâlnește părerea, că pe lângă fie-care om în calitate de înger rĕŭ se găsește un demon pus pe lângă dînsul, negreșit, de diavol. Vedi Erm. Past. II. Mandat 6. n. 2. *Orig.* De princip. lib. III c. 2. n. 10. *Grig. Nis.* De vita Mos. T. 1 pag. 194. Paris 1638.

[2]). *Damasc.* De fid. orthod. lib. II. c. 4.

[3]). De ex. *Vasile cel Mare* Quod Deus non est auct mal. sub fin.

pul lui Pilat din Pont... cu acesta învinș și alungă pe demonii, carî stăpânesc pe ómenî» [1]). «Noî nu numaî despreţuim pe demonî, repetă *Tertulian*, dar îî și biruim, ḑilnic îî ruşinăm şi-î alungăm din ómenî, după cum fórte multora le este cunoscut [2]). Să se arate cine-va aci înaintea judecătoriilor vóstre, cine-va, fără îndoélă, cuprins de diavol și acest duh după porunca orî și căruî creştin, va vorbi și cu adevĕrat se va recunóşte că el este diavol, pe când aîurea în mod mincinos, se numeşte pe sine D-ḑeŭ [3]).

In adevĕr, duhul rĕutăţiî nicî odată nu încetézĕ cu atacurile sale asupra credincioşilor în Christos, ducênd cu dênşiî o luptă neîncetată, dar făcênd acésta, nicî odată nu póte forţa și nu forţézĕ libertatea nimănuî, ci se mărgineşte numaî la sfaturî și îndemnurî amăgitóre și viclene [4]). De aceea orî care creştin, ajutat de Har, uşor póte înfrînge atacurile duşmanuluî, folosindu-se de mijlócele arătate luî ca: umilita chemare a numeluî luî Iisus [5]), și întrebuinţarea semnuluî crucii, de care tot-de-una aŭ tremurat și tremură demonii [6]). rugăciunile și înfrînările carî susţin și întăresc puterile slăbite ale sufletuluî pentru luptă, asemenea și privegherea sufletéscă, cu care luptătorul sufletesc uşor póte să observe tóte vicleşugurile ispititóre ale diavoluluî, și la timp să le învingă [7]). Ispitirile diavoleşti

[1]). Apolog. 2. n. 6.
[2]). Ad. scapul. n. 2.
[3]). Apolog. n. 23. Asem. Minuc. Fellix în Octav. n. 27.
[4]). *Chrisost.* De Lazăr. conc. II. n. 2. *August.* In Ión evang. c. 3. Trat. XII. n. 10 In epist. Ión c. 2. Tract. II. n. 6. Damasc. De fid. orthod. lib. II. c. 4.
[5]). *Iust.* apolog. II. n. 6. Grig. Naz. Orat. 2. n. 86.
[6]). *Chrisost.* Homil 54. In Math. cap. 16. v. 23. Ciril al Ierus. Catech. orat. 13. n. 36.
[7]). *Vasile cel Mare.* De jejun. hom. 2. n. 1. regul. Mise. în comunit. cap. 17. oper. sf. păr. IX 425 Chrisost In genes, homil 7. n. 3.

Domnul le îngădue nu pentru alt-ceva, de cât pentru înjosirea ispititorului, precum şi pentru întărirea şi triumful adevěraţilor Sĕi următorĭ. Aceştia, în luptă cu ast-fel de ispite, dacă rĕmân credincioşĭ chemăreĭ lor, nu numaĭ că nu perd nimic, dar încă câştigă întărindu-se şi perfecţionându-se în bine, cunoscênd şi vindecând prin acésta nevoile sufleteştĭ, şi decĭ avênd maĭ mult drept la rĕsplată în viéţă vecĭnică. Iubitorul de ómenĭ D-ḑeŭ scrie *sf. Vasile*, întrebuinţézĕ asprimea demonilor, spre lecuirea nóstră, după cum medicul înţelept întrebuinţézĕ otrava la lecuirea bolnavilor [1]). Iar *Chrisostom* tot cu acéstă ocasiune ḑice următórele: «Dacă cine-va întrébă, pentru ce D-ḑeŭ n'a nimicit pe vechiul ispititor, noĭ rĕspundem, că El a făcut acésta nu pentru alt-ceva de cât pentru marea sa îngrijire de noĭ. Căcĭ dacă viclénul ne-ar stăpâni cu deasila, atuncĭ acéstă întrebare ar avea óre-care temeiŭ. Dar întru cât el n'are acéstă forţă, putênd numaĭ să ne încline spre dînsul, pe câtă vreme noĭ putem să nu ne înclinăm, apoĭ de ce tu îndepărtezĭ ocasiunea spre merit şi respingĭ mijlocul spre ajungerea cununilor?... D-ḑeŭ de aceea a lăsat pre diavol, pentru că aceĭ carĭ deja sunt învinşĭ de dênsul, să-l răstórne pe el singur, ĭar ceĭ vitejĭ să aĭbă ocasiune spre a-şĭ manifesta voinţa lor (tare)... Diavolul este rĕŭ pentru sine, ĭar nu pentru noĭ: pentru că dacă noĭ voim, putem să câştigăm printr'însul şi mult bine negreşit, contra voinţeĭ şi dorinţeĭ luĭ, lucru în care se descopere o deosebită minune şi o mare ĭubire de ómenĭ a luĭ D-ḑeŭ... Când viclénul ne înfricoşézĕ şi ne

[1]). Comment în Isaia cap. 13 v. 5.

turbură, atunci noi ne înțelepțim, atunci ne cunóștem pre sine și atunci cu mare zel alergăm la D-ḑeŭ» [1]). De aceea după *Iustin*, Dumneḑeŭ pentru seminția creștinilor, pre care El a numit-o causă a conservării lumei, întârḑie distrugerea universului, așa ca să nu mai fie îngeri rĕi saŭ demoni [2]), a căror activitate perḑĕtóre, se va termina cu condamnarea lor definitivă la muncile vecĭnice ale iadului [3]).

Despre D-ḑeŭ proniatorul lumii ființelor sensibilo-raționale saŭ al ómenilor.

§ 55.

Sub împărțirea acesteĭ învĕțăturĭ.

După ce am vĕḑut învĕțătura despre raportul proniator al luĭ D-ḑeŭ, față de lumea spiritelor netrupeștĭ, să trecem acum la învĕțătura despre acelaș raport al luĭ D-ḑeŭ, față cu lumea ființelor sensibilo-raționale saŭ față de ómenĭ. Fiind-că acéstă învĕțătură are multe detaliĭ, date prin revelațiune, apoĭ pentru ușurință trebue să o sub împărțim în anumite secțiunĭ, carĭ după părerea nóstră, pot fi douĕ. In revelațiune, după cum știm, alt-fel se represintă D-ḑeŭ ca proniator al omuluĭ până la căderea luĭ, și alt-fel după cădere; de aceea și învĕțătura despre D-ḑeŭ proniatorul omuluĭ póte să fie împărțită în învĕțătura despre D-ḑeŭ proniatorul ómenilor a) până la căderea lor și b) după căderea lor.

---

[1]). Stagir Orat 1. n. 8 et. 9.
[2]). Apolog 2. n. 7.
[3]). Apolog. 1 n. 28.

Despre D-ḑeŭ proniator al omuluĭ până la căderea luĭ.

§ 56.

Invĕţătura revelaţiuniĭ despre pronia luĭ D-ḑeŭ faţă cu primiĭ ómenĭ, până la căderea lor; despre starea lor fericită ca urmare a acesteĭ pronieri.

In ce chip D-ḑeŭ s'a îngrijit de primiĭ ómenĭ până la căderea lor?

Primul om, după descrierea revelaţiuneĭ, a eşit din mânile Creatoruluĭ, după tótă natura sa, perfect, saŭ în totul conrespunḑétor aceleĭ înalte meniri, pentru care a fost creat, lucru pe care 'l arată scriitorul Faceriĭ prin mărturia, că omul a fost creat după chipul luĭ D-ḑeŭ (Fac. 1. 27), şi după cum afirmă Psalmistul, când ḑice despre omul creat de D-ḑeŭ, că el e micşurat cu puţin óre-ce de cât îngeriĭ şi că e încununat cu mărire şi cu cinste (Ps. 8. 6). Dar perfecţiunea natureĭ luĭ, asemenea perfecţiuniĭ natureĭ îngerilor, n'a fost o perfecţiune necondiţionată, care există numaĭ în D-ḑeŭ, n'a fost o perfecţiune complécta în sens necondiţionat, ci era numaĭ un ce posibil în viitor, către care omul era menit să tindă (Math. 5. 48); ĭar în realitate perfecţiunea omuluĭ era în stare de germine, care avea să se desvolte şi să se cócă în urmă. De aceea, omul cel dintâĭ zidit, a avut absolută trebuinţă de activitatea proniatóre a luĭ Dumneḑeŭ, atât pentru păstrarea, cât şi pentru desvoltarea acelor începuturĭ ale naturiĭ luĭ asemenea cu a luĭ D-ḑeŭ, în care a fost pusă înalta chemare şi menire a omuluĭ. Mintea luĭ, negreşit, ca absolut întrégă şi neîntunecată

de nimic, era capabilă de cea mai uşóră şi mare repede înţelegere a lucrurilor, dar el nu poseda însaşi ştiinţa, care după natură e proprie numai luĭ D-ḑeŭ, ci omul sta numaĭ pe cale către dênsa, de şi drépţă dar nu fără pericol de abatere, pentru care avea trebuinţă absolută de ajutor din afară şi de conducerea d-ḑeéscă, care să-l ajute în ajungerea şi câştigarea ştiinţeĭ adevĕrate, atât despre tóte lucrurile create, cât şi maĭ ales despre Insuşĭ Creatorul, ceea ce n'ar fi putut dacă D-ḑeŭ nu s'ar fi arătat pe Sine Insuşĭ. (Mat. 11. 27). Voinţa luĭ avea o complectă libertate de alegere, o complectă putere de a tinde către binele suprem şi de a-l realisa în sine, dar binele chĭar era numaĭ ca scop al aspiraţiunilor luĭ, ĭar realisarea nu se putea face alt-fel, de cât cu concursul luĭ D-ḑeŭ, fără care omul nu póte face nicĭ un bine (Ión 15. 5). Inima omuluĭ era curată şi neturburată de nimic, şi de aceea putea cu tótă libertatea să tindă spre binele suprem şi să-l imprime în sine, dar nu putea fi atins de cât numaĭ cu ajutorul luĭ D-ḑeŭ, isvorul şi dătătorul a tot binele (Iac. 1. 17). In fine, spiritul luĭ, fiind chemat a stăpâni preste tóte cele pământeştĭ şi sensibile (Fac. 1. 26), şi a se folosi de dînsele ca de o armă pentru ajungerea scopurilor sale, poseda puterile şi facultăţile necesare, dar nu avea însaşi ştiinţa şi deprinderea practică în acéstă direcţiune şi de aceea ĭarăşi avea trebuinţă de ajutorul şi concursul luĭ D-ḑeŭ trebuitor la întărirea voinţeĭ şi sprijinirea activităţiĭ luĭ (Filip. 2. 13).

Tóte aceste trebuinţe ale omuluĭ, ca creatură, relativ perfectă dar, în acelaşĭ timp, mărginită, finită, Domnul le-a cunoscut maĭ bine de cât omul şi nu le-a

lăsat fără o conrespundĕtóre satisfacere, dând ajutorul Sĕŭ omuluĭ, îndată după crearea luĭ, în următórele chipurĭ [illegible]

Aşa, după scriitorul Facerii, D-ḑeŭ, creând pe om, l-a aşezat în raiŭ, pe care Singur l-a sădit, făcênd să crească tot felul de arborĭ frumoşĭ la vedere şi bunĭ la mâncare (Fac. 2, 8 şi 9), şi l-a aşezat în grădina Edemuluĭ pentru ca s'o cultive şi s'o păstreze (Fac. 2, 15). Şi acum acest loc produce asupra sufletuluĭ omuluĭ o frumósă impresie şi-l sileşte să se ridice cu mintea la Creatorul lumiĭ. Cu atât maĭ frumósă impresie trebue să fi produs asupra primuluĭ om, acéstă prea frumósă localitate, cum era grădina Edemuluĭ, cu cât era aranjată de însaşĭ puterea proniatóre a luĭ D-ḑeŭ. Obligaţiunea impusă omuluĭ de a cultiva acéstă grădină, obligându-l la muncă, natural, că trebuea să contribue la desvoltarea puterilor luĭ fisice şi sufleteştĭ. Tot la acésta a trebuit să servéscă şi stăpânirea, dată omuluĭ, preste grădina Edemuluĭ, întru cât ea trebuea să deştepte şi să întăréscă în el conştiinţa deosebiteĭ sale demnităţĭ pe pământ; acésta însă nu putea să nu aĭbă o mare însemnătate, în desvoltarea luĭ spirituală.

Apoĭ, după cum istoriseşte scriitorul Facerii, D-ḑeŭ a adus omuluĭ tóte animalele, ca să vadă cum le va numi şi pentru ca după cum va numi omul orĭ-ce suflet viŭ, aşa să fie numele luĭ (Fac. 2. 19) Aci ĭarăşĭ nu se póte să nu se vadă cea maĭ vie conlucrare părintéscă a luĭ D-ḑeŭ pentru om în desvoltarea luĭ spirituală şi anume în desvoltarea cunoştinţeĭ de sine, a cugetăreĭ şi a daruluĭ cuvîntuluĭ. Evident, că D-ḑeŭ a adus omuluĭ pe tóte animalele pentru a le da nume nu

cu alt scop de cât, ca prin acéstă ocasiune să cheme şi să întăréscă în om de fapt conştiinţa prerogativeĭ sale împĕrăteştĭ faţă cu tóte fiinţele pământeştĭ precum şi spre a-l sili ca în cazul acesta să'şĭ arate puterea sa de cugetare în ştiinţa lucrurilor precum şi darul cuvîntuluĭ, la aceste acte, D-ḑeŭ nu l-a lăsat singur pe om, ci sta de faţă lângă dînsul şi observa, cum el le punea nume, ceea ce nu putea să nu aĭbă o influenţă viŭ-făcĕtóre asupra conştiinţeĭ şi cugetĕreĭ luĭ.

Pentru desvoltarea morală a omuluĭ D-ḑeŭ ĭ-a presentat o ocasiune reală, dându-ĭ o poruncă positivă de a nu gusta din fructele unuĭa dintre pomiĭ raĭuluĭ-pomul cunoştinţeĭ binelui şi al rĕuluĭ (Fac. 2. 17); îndeplinirea acesteĭ porunc trebuea să ispitéscă şi să întăréscă pe om în îndeplinirea voeĭ luĭ D-ḑeŭ, care trebue să fie ca o lege permanentă pentru voea omuluĭ, ca un ideal şi criteriŭ.

Oprind însă a gusta din fructele pomuluĭ cunoştinţiĭ binelui şi al rĕuluĭ, D-ḑeŭ, în acelaşĭ timp, a permis omuluĭ să mănânce din orĭ şi care alt pom al raĭuluĭ (Fac. 2, 16) şi acésta ĭarăşĭ a fost fórte important pentru om faţă cu desvoltarea luĭ fisică, şi cu cea spirituală şi morală, căcĭ gustarea din ceĭ-l-alţĭ pomĭ aĭ raĭuluĭ, maĭ îndeosebĭ din cel, ce sta în mijlocul raĭuluĭ-pomul vieţiĭ (Fac. 2, 9), comunicând corpuluĭ omuluĭ o hrană sănătósă, trebuea necontenit să înoéscă şi să întăréscă puterile luĭ şi în acelaş timp să-l păzéscă de orĭ ce stărĭ nenormale, de ex. de fóme şi de orĭ ce bóle distructive (Fac. 3. 22); acésta însă, trebuea să-l ţină în posiţiune normală cu sufletul, că corpul nu era să fie pedică, ci un instrument şi ajutor pen-

tru desvoltarea celor mai înalte aspiraţiuni ale lui.

Apoi, pe baza arătărilor lui Moisi, «cum că Adam şi Eva îndată după căderea lor aŭ auḑit glasul Domnului D-ḑeŭ umblând prin raiŭ (Fac. 3. 8) trebue a gândi, că Domnul şi înainte de căderea lor li se arata de multe ori şi vorbea cu ei, învĕţându-i şi povĕţuindu-i spre tot ce le era de folos pentru desvoltarea şi perfecţionarea morală şi intelectuală. Iată cum descrie înţeleptul fiŭ a lui Sirah acţiunile acestui raport de educaţiune a lui D-ḑeŭ cu primii ómeni: «Domnul ḑice el, i-a umplut cu pătrundere de minte şi le-a arătat lor binele şi rĕul. El a pus ochiul Sĕŭ la inima lor pentru ca să le arate măreţia lucrurilor Sale, pentru ca să prea măréscă ei numele Lui cel Sfînt şi să facă cunoscută măreţia lucrurilor Lui. El le-a dat lor ştiinţă şi le-a dat spre moştenire legea vieţii. Legătură vecinică a făcut cu dînşii şi le-a arătat lor judecăţile Sale. Măreţia slavei a vĕḑut ochii lor, şi slava glasului Lui a auḑit-o urechia lor» (Sirah 17. 6—11).

Prin urmare, starea primitivă a primilor ómeni n'a fost o stare de moliciune ca viéţă spirituală ci, mulţămită integrităţei şi nestricăciunei naturii lor, precum şi ajutorului lui D-ḑeŭ, ea a fost o stare de cea mai repede şi armonică desvoltare şi creştere a tuturor puterilor lor, desvoltare îndreptată spre scopul principal al fiinţărei lor, spre asemĕnarea morală cu D-ḑeŭ şi cea mai strînsă unire cu Dînsul. In acéstă direcţiune armonică şi conformă cu scopul omului, negreşit, că principalul aparţinea îngrijirei lui D-ḑeŭ pentru om, dar nu era exclusă nici voea lui liberă, de şi supusă voei lui D-ḑeŭ, ceea ce nu putea să nu fie plăcut lui D-ḑeŭ.

Așa, mintea lui, de și putea, după cuvintele Înțeleptului, «să se lase la multe cugete (gânduri)» (Eccles. 7. 30), adecă cugete relative la multe lucruri, cari se găsesc înafară de D-ḑeŭ, totuși de o cam dată ș'a concentrat tótă cugetarea exclusiv asupra aceea ce era mai principal pentru dînsul, adecă asupra lui D-ḑeŭ. Inima lui, de și nu era streină de posibilitatea de a avea în sine inclinațiuni senzuale desordonate, dar cât ș'aŭ păstrat nevinovăția și curăția, primii ómeni nu s'aŭ rușinat, cu tóte că eraŭ goi (Fac. 2. 25). In fine, și voința primului om, de și n'a fost streină de posibilitatea de a se abate de la voea lui D-ḑeŭ totuși, cât timp s'a supus tuturor instrucțiunilor divine, a fost dréptă în raport cu D-ḑeŭ (Eccles. 7. 29). Dar, găsindu-se în acéstă stare primul om, negreșit, era numai la începutul drumului spre scopul séŭ. De la dînsul se cerea o inclinațiune spre D-ḑeŭ, nu de scurtă durată, ci permanentă și neabătută, o tendință, până la asemănarea spirituală și morală cu D-ḑeŭ prin întărirea sa în bine, saŭ prin câștigarea sfinteniei, la ceea ce putea și trebuea să ajungă nu alt-fel de cât pe calea ispitirii și a exercițiului, Insuși D-ḑeŭ dând omului ocasiune la acésta prin porunca dată lui.

Starea primilor ómeni, a fost starea celei mai înalte mulțămiri saŭ fericiri. Și acéstă stare fericită a primilor ómeni avea să se mărésca încă și mai mult și să devină moștenirea lor vecinică, dacă ar fi îndeplinit porunca lui D-ḑeŭ, căci prin acésta s'ar fi întărit pentru tot-de-una în bine și în supunerea către D-ḑeŭ.

§ 57.

Învĕţătura părinţilor.

Aşa aŭ învĕţat despre starea primitivă a omuluĭ şi despre îngrijirea d-ḑeéscă pentru dînsul şi vechiĭ părinţĭ şi învĕţătorĭ aĭ Bisericiĭ.

După descrierea lor, primul om—fiind format de sfintele şi curatele mânĭ d-ḑeeştĭ, s'a arătat îndată după creare ca fiinţa cea maĭ distinctă şi maĭ superióră [1]), ca fiinţă, care poseda un corp nevătămat, complect sănătos [2]) şi în óre carĭ condiţiunĭ capabil de nemurire [3]), precum şi un suflet nevinovat [4]), fără păcat [5]), şi capabil de bine [6]), şi decĭ în totul capabil de asemănarea morală cu D-ḑeŭ şi de viéţă vecĭnică în unirea harică cu dînsul [7]). Dar se înţelege, că acéstă stare a primuluĭ om, ca fiinţă creată, n'a fost o stare necondiţionată de perfecţiune, care aparţinea numaĭ luĭ D-ḑeŭ, ci de perfecţiune relativă cuprinsă în posibilitatea de a ajunge la o perfecţiune maĭ mare saŭ maĭ

---

[1]). De ex. *Clim. al Rom.* Epist I. Ad. Corint. c. 33.

[2]). *Vasile cel Mare* Quod De s nos est auctor malorum n. 6.

[3]). Acéstă credinţă a Bisericiĭ s'a exprimat în următórea hotărâre a sinoduluĭ local din Cartagina: «dacă cine-va va ḑice ca Adam omul cel dintâĭ creat, a fost creat muritor, aşa că de şi n'ar fi greşit, ar fi murit cu trupul, nu ca pedépsă pentrn ceva, ci după necesitatea fireĭ, să fie anatema» (pravila 109) tot acéstă idee *Sf. Teof. al Antioh.* a exprimat'o aşa. «D-ḑeŭ a creat pe om nicĭ cu totul muritor, nicĭ nemuritor, dar capabil şi de una şi de alta» (Ad Autolic. lib. II. n. 21).

[4]). *Damasc.* De fid. orthodox lib. II. c. 12.

[5]). Damaschin scrie: «D-ḑeŭ a creat pe om fără păcat după natură şi liber după voinţă; fără păcat, ḑic, nu pentru-că el n'ar putea păcătui (căcĭ numaĭ divinitatea nu póte păcătui), ci pentru-că posibilitatea de a păcătui n'a avut'o în natura sa, ci în voinţă» (De fid. orthod. lib. II. c. 12)·

[6]). *Grigor. Naz.* Carm. de virtute human. vers 90—95 ed. Colon. 1690 pag. 136

[7]). *Vasile cel Mare* Quod Deus non est auct. mal. n 6. Grig. Nis. Cathech. c. 5. orat. 2. în verba faciamus homin. Grig. Naz. orat. 45. n. 7.

mică [1]) care depindea atât de la el, saŭ de libertatea luĭ, cât şi în deosebĭ de la ajutorul din afară saŭ conlucrarea luĭ D-ḑeŭ [2]). De aceea omul, în primele timpurĭ ale creărĭĭ sale, a avut absolută trebuinţă de îngrijire d-ḑeéscă şi de conlucrarea Luĭ pentru puterile sale create [3]). După cum corpul săŭ nu putea împrumuta din sine tot ce era necesar pentru întreţinerea sănătăţiĭ şi vieţiĭ luĭ [4]), pentru care ĭ-a şi dat D-ḑeŭ spre utilisare pomul vieţiĭ, fără care el ar fi putut să móră [5]), tot ast-fel şi sufletul luĭ nu putea să împrumute nimic din sine care l'ar fi putut întări şi conserva, şi de acea a fost de trebuinţă să se întórcă spre Domnul, în care se coprindea pânea vieţiĭ şi apa cea vie [6]), precum şi lumina spirituală tot atât de necesară luĭ, ca şi lumina sóreluĭ trebuitóre nouă spre a vedea obĭectele [7]). Afară de acésta omul, în primele timpurĭ, se găsea numaĭ în stare de copilărie, saŭ numaĭ la începutul drumuluĭ către desvoltarea luĭ spirituală [8]). «El trebuea să créscă, crescênd să devină matur, devenind matur să se înmulţască şi înmulţindu-se să se întărésca în puterĭ, întărindu-se să se proslăvéscă şi proslăvindu-se să vadă pe Stăpânul séŭ [9]). Dar tóte ace-

[1]). Irin Contr. haeres. lib. IV. c. 38. n. 1.
[2]). Ibid. c. 37. n. 1; C. 39. n 2 et 3.
[3]). Dacă îngeruluĭ, saŭ omuluĭ, scrie *fer Augustin,* nu i s'ar fi dat îndată după crearea lor ajutorul luĭ D-ḑeŭ atuncĭ eĭ [fiind-că natura lor e făcută aşa că eĭ fără ajutorul luĭ D-ḑeŭ n'ar fi putut remânea în bine, de şi ar fi voit] ar fi căḑut nu după voinţa lor, căcĭ n'ar fi avut ajutor, fără care le-ar fi fost inposibil a remânea în bine». [De Corrept. et gratia c. 2. n. 32].
[4]]. *Macarie cel Ma e* Omil 1 § 10.
[5]]. *August.* De genes. ad lit. lib. VI. c. 25. 36.
[6]]. *Macar. cel Mare* Omil 1 § 10 şi 11.
[7]]. *Grigor. Naz.* Carm. de virtut. human vers 90—95 ed. Colon. p. 136.
[8]]. *Teofil al Antioh* Ad Autol. lib. II. n. 25.
[9]]. *Irin.* Contr. Haeres. lib. IV c. 38. n. 3.

stea nu se puteaŭ ajunge alt-fel, de cât numaĭ cu ajutorul luĭ D-ḑeŭ şi cu Harul Sf. Duh, care hrăneşte şi creşte [1])», şi fără conlucrarea căruĭa n'ar fi putut creşte şi a se perfecţiona în bine nu numaĭ omul, dar nicĭ chĭar îngerul [2]).

De aceea D-ḑeŭ chĭar de la început a încunjurat pe om cu îngrijirile iubireĭ Sale părinteştĭ şi óre-cum l'a îmbrăcat cu Harul Sĕŭ [3]). Deja raĭul aranjat de D-ḑeŭ pentru om maĭ bine de cât tot pământul a trebuit să-l împingă către creşterea spirituală, spre perfecţiune şi progres, pentru ca prin acésta să ajungă la asemănarea cu D-ḑeŭ şi să devină locuitor al uneĭ locuinţe şi maĭ frumóse, adecă al cerului [4]). La acésta aŭ trebuit să contribue şi tóte cele-l-alte condiţiunĭ exterióre, carĭ aŭ fost orînduite de D-ḑeŭ, aşa ca el să petrécă viéţă fără bólă, muncĭ, neputinţe, şi supărărĭ, decĭ în fericire şi mulţămire, să nu fie supus la nicĭ o suferinţă trupéscă, ci din contra, să se înalţe preste tóte acestea, rămânênd în totul liber [5]), nesubjugat de nimic [6]), şi să fie stăpân preste tóte cele pământeştĭ şi materiale [7]). Apoĭ, Insuşĭ D-ḑeŭ i s'a arătat şi a grăit cu dînsul ca amic cu amicul sĕŭ, ca părintele cu fiul,

[1]. Ibidem.

[2]. *Vasile cel Mare* De spirit Sanct. c. 16. Contr. Eunom. lib. III. n. 2. *Augustin* De Corrept et gratia c II. n. 32. De Civit. Dei lib. XIV. c. 27.

[3]. *Damasc* De fid. ortodh. lib. II c. 11.

[4]. *Teofil al Ant.* Ad. autol. lib. II. n. 24. Se póte observa, că unĭĭ dintre părinţiĭ vechĭ aŭ înţeles raĭul în senz material şi l'aŭ căutat pe pământ, ca de ex. *Teofil al Ant.* [veḑĭ loc. cit] *Ipolit.* [In Haecxamer fragm. apud. Damascen. în sacr. paral. [2 p. 787], şi *Epifanie* [Ancorat LXII]; alţiĭ însă în senz spiritual, ca de ex. *Efrem Sirul* [De parad. hom sern]. şi *Grigor. Naz.* [Arcan carm. 7 vers 105 ed. Colon. p. 172], ĭar majoritatea în ambele împreună, ca de ex *Ambrosie* [De paradis], *August.* [De genes. contr. Mainich. II. 2], şi *Damasc* [De fid orthod. lib. II. c. 2].

[5]. *Chrisostom* In genes homil. 17. n. 7 et. 19.

[6]. *Grigor Nis* Orat Catech c. 5

[7]. *Damasc* De fid. orthod. lib. II c. 12 et 30.

instruindu-l și conducêndu-l spre cele ce-i eraŭ de folos [1]) Pentru esercitarea și manifestarea științeĭ luĭ D-ḑeŭ a adus la dînsul pe tóte animalele, pentru ca să le dea nume [2]), în care lucrare l'a ajutat cu Harul Sĕŭ [3]), pentru ispitirea și întărirea voeĭ luĭ, D-ḑeŭ ĭ-a dat poruncă de a nu mânca din pomul cunoștinței binelui și al rĕuluĭ [4]) dându-ĭ tot-odată și harul de a comunica cu Dînsul [5]), atât de necesar pentru întréga luĭ viéță spirituală [6]).

Ajutat ast-fel de D-ḑeŭ, primul om, negreșit, se desvolta repede în conformitate cu scopul sĕŭ și creștea în tóte puterile sale potrivit cu înalta luĭ chemare și cu înclinările naturei sale celeĭ asemenea cu a luĭ D-ḑeŭ. Dovadă despre desvoltarea, comparativ înaltă chĭar din primele timpurĭ a minței sale, servește darea numeluĭ tuturor animalelor, ceea ce nu putea face fără o adîncă știință a lucrurilor, pentru care nimenĭ nu e în drept a afirma, că Adam, înainte de cădere, nu știea să facă deosebire, între bine și rĕŭ [7]). Apoĭ, Adam s'a arătat, chĭar de la început, capabil de primirea darului proorocieĭ, în puterea căruĭa el a știut origina femeeĭ sale îndată după crearea eĭ, de și n'a fost martur la acésta; asemenea a știut, maĭ dinainte, și a prevĕdis importanta eĭ menire în viitor, pentru viéța conjugală și familiară [8]). Ca dovadă despre desvoltarea

---

[1]. *Chrisost.* In genes. homil. 14. n 3. homil. 17 n. 1 et 4.
[2]. Ibidem homil. 14 n. 5.
[3]. *Damasc* De fid. orthod. lib II c. 30
[4]. *Tertulian* adv. Marcion lib. II c. 6. *Chrisost.* In genes homil. 16. n. 6. *August.* Ps. 71. Comp. Contr. advers. proftet lib. I c. 14.
[5]. *Damasc* De fid. orthod. lib. II c. 30.
[6]. *Vasile cel Mare* Quod Deus non est auctor mal. n. 6.
[7]. Chrisost. In genes. homil. 14 n. 5.
[8]. Ibid. homil. 15. n. 4.

voeĭ şi a sentimentuluĭ în el este faptul, că dînsul cunoscênd înalta însemnătate şi prerogativă a sufletuluĭ faţă de corp, nu l'a supus trupuluĭ, ci din contră a păstrat domnia luĭ, atât asupra corpuluĭ cât şi asupra tuturor celor materiale şi senzuale, rĕmânênd către dînsul cu totul imparţial, ceea ce se vede din cuvintele scriitoruluĭ Facerii despre dînsul şi femeea sa, că eĭ eraŭ goĭ şi nu se ruşinaŭ (Fac. 3. 7). Dar înălţându-se cu sufletul preste tóte cele materiale şi senzuale omul necontenit tindea şi se alipea de acea unitate prea înaltă şi infinită, care era scopul principal al vieţeĭ sale şi isvorul luĭ nesecat de bucurie şi fericire. Făpturile carĭ îl înconjuraŭ nu-l captivaŭ şi nu-l legaŭ de dînsele, ci printr'însele el se ridica cu mintea la Creatorul. Trăind cu corpul pe pămênt într'o localitate prea frumósă, cu sufletul trăea într'un loc incomparabil maĭ înalt şi maĭ frumos, unde avea ca casă şi vestmînt strĕlucit pe Insuşĭ D-ḑeŭ, pe care-L contempla şi se încînta de acéstă fericită contemplare [1]).

Dar acéstă stare spiritualo-morală a primuluĭ om nu era o stare de complectă perfecţiune, ci numaĭ un început spre acésta. El era împodobit, se înţelege, cu calităţĭ preţióse,—cu simţul de dreptate [2]), cu simplitate şi nevinovăţie [3]) unite cu înclinaţiunĭ curate de iubirea către D-ḑeŭ [4]), dar el nu avea experienţă de ajuns în raport cu modul de viéţă desăvârşită [5]); îĭ lipsea încă constanţa şi statornicia în înclinaţiunea iu-

[1]. *August.* De corrept. et grat. c. II n. 32. *Damasc.* De fid. orthod. lib. II. c. 12.
[2]. *Teof. Antioh.* Ad Autol. lib. II. n. 25 *Damasc.* de fid. orthod. lib. II. c. 30.
[3]. *Grigor. Nis.* Orat. cathech. c. 5. *Damasc.* De fid. orthod. lib. II. c. 12.
[4]. *Irin.* Contr. haeres. lib. IV. c. 38. n. 1.
[5]. *Damasc.* De fid. orthod. lib. II. c. 11.

bireĭ către unicul bine, asemenea și tăria în ajungerea luĭ [1]). De aceea era necesară experiența și exercițiul, în care scop D-ḑeŭ ĭ-a și dat porunca [2]), de la păḑirea căreia trebuea să atârne atât vecĭnica luĭ întărire în bine, cât și vecĭnica continuare a stărĭĭ de fericire legată cu acésta [3]).

Iată în esență învĕțătura părinților și învĕțătorilor vechĭ aĭ bisericiĭ despre starea primară a omuluĭ, care se găsea sub deosebita observație a luĭ D-ḑeŭ. Tot așa a învĕțat Biserica de rĕsărit și maĭ pe urmă, ceea ce se confirmă prin învĕțătura, care se găsește în confesiunea bisericiĭ catolice și apostolice de rĕsărit și care în scurt póte fi predată așa: omul până la cădere a fost nevinovat și fără păcat, unind cu acésta perfecțiunea și dreptatea înăscută, atât a mințeĭ sale, cât și a voințiĭ, pentru-că el, pe cât era de trebuință și-ĭ era dat, știea pe D-ḑeŭ, și știind pe D-ḑeŭ, în D-ḑeŭ și prin D-ḑeŭ știea perfect și tóte lucrurile, ceea ce se vede din darea numeluĭ tuturor animalelor; voința luĭ era supusă în totul rațiunĭĭ și era plină de tótă dreptatea. Dar starea luĭ de nevinovăție și fără de păcat nu era urmarea uneĭ lungĭ experiențe și a determinăreĭ de sine lăuntrice, o stare definitiv stabilită, asemenea cu starea îngerilor, carĭ aŭ rĕmas tarĭ și neschimbați în bine, ci a fost maĭ curând o stare a necunóștereĭ naturale a păcatuluĭ și a fugireĭ de dînsul, din care cauză ĭ-a lipsit atât cunoștința complectă a perzărĭĭ păcatuluĭ, cât și hotărîrea permanentă de a se îndepărta

[1]. *Damasc.* De fid. orthod. lib. II. c. 30.
[2]. *Irin.* Contr. haeres. lib. IV. c. 37. n. 2.
[3]. *Grig. Naz.* orat. 42 [în Pasch]. n. 67 [ed. Lips. p. 1690].

de dînsul, îndepărtare absolut necesară pentru întărirea permanentă numaĭ în bine [1]).

§ 58.

Observaţiune despre diferitele opiniuni falşe neconforme cu învĕţătura bisericéscă şi biblică.

Cu părere de rĕŭ însă trebue să observăm, că la Apus nu numaĭ în protestantism, ci şi în catolicism s'aŭ arătat părerĭ cu totul de altă natură, atât despre raportul proniator a luĭ D-ḑeŭ către primul om, cât şi despre starea primară a omuluĭ şi despre carĭ părerĭ nu e de prisos a ḑice câte-va cuvinte. Incă în vécurile de mijloc, începênd cu *Anselm de Cantorbery* [2]), a apărut în teologia catolică părerea despre om în starea luĭ de nevinovăţie, după care părere tótă perfecţiunea luĭ, care se cuprindea în dreptate şi sfinţenie nu era de cât un act haric supranatural *donum supernaturale*, ĭar ce se atinge de om, luat în sine, ca făptură a luĭ D-ḑeŭ, independent de darurile din afară revărsate de D-ḑeŭ asupra luĭ, apoĭ acéstă stare, era starea uneĭ curate naturalităţĭ, care nu se deosibea cu nimic de acea stare (purorum naturalium), în care se găseşte orĭ-ce om căḑut. Acéstă opiniune a fost susţinută cu multă tărie de *Duns Scot* [3]), şi după sinodul din Trident, care n'a respins-o, s'a răspândit atât de mult, în cât ea se póte întâlni nu numaĭ în sistemele teologice catolice, dar chĭar şi în catehisurĭ (de ex. a doctoruluĭ teolog Wapler şi a e-

[1]. Mărt. orthod. part. I întreb. 23 şi 30.
[2]. De libero arbitrio c. 3.
[3]. Commentar în 4 lib. II. dist. 32.

piscopului Martin). In protestantism, în opositie cu acéstă părere, s'a format şi s'a întărit altă opiniune despre perfecţiunea primitivă a omului, şi anume, că ea, constă tot în dreptate şi sfinţenie, însă acestea nu sunt nicĭ de cum un dar supranatural, ci o stare curat naturală a naturei omeneşti, eşită din mâna Creatorului în totul perfectă, capabilă de perfecţiune morală şi de unire harică cu D-ḑeŭ, saŭ maĭ în scurt, o stare naturală creată o dată cu omul (status naturalis primo homini concreatus [1]).

Dar nu e greŭ de vĕḑut, că ambele aceste doctrine sunt extremităţi, carĭ provin maĭ ales de acolo, că determinându-se perfecţiunea primitivă a omului, nu se întórce atenţiunea la îndoitul raport a luĭ D-ḑeŭ, cu primul om, de creator şi proniator, ci se ĭa în consideraţiune numaĭ unul din aceste raporturĭ, lăsându-se la o parte cel-l-alt. Aşa, teologiĭ catolicĭ, amintiţi maĭ sus, atribuind tótă perfecţiunea primară a omului numaĭ acţiuneĭ supranaturale proniatóre a luĭ D-ḑeŭ, perd cu totul din vedere, că omul a fost creat după chipul luĭ D-ḑeŭ, şi că, de aceea, după însaşĭ natura sa a fost menit pentru o viéţă asemenea cu a luĭ D-ḑeŭ şi pentru unirea cu El; în acest scop însă avea germeniĭ trebuitorĭ în propriele sale puterĭ, carĭ trebueaŭ să se desvolte numaĭ cu concursul puteriĭ şi al haruluĭ luĭ D-ḑeŭ. Se întrébă: ce făcéŭ în omul primitiv puterile spirituale, când lucra din afară, asupra lor, Harul supranatural a luĭ D-ḑeŭ? Nu cum-va rĕmâneaŭ ele, în cazul acesta, neactive, uitând în cotro le trage propria

[1]. Veḑĭ Disputaţiones teologiae 30 articulorum augustanae confesionis ἀνάλυσιν complectentes... Rostochiĭ 1599 Disput IV de peccato originali.

lor natură; înțelegeaŭ ele óre, că Harul ce li se da le era tot așa de necesar după cum le era necesară lumina sórelul pentru vedere, și aerul pentru respirare? Dacă ele însă participaŭ la Harul, dat lor de D-ḑeŭ și-l primeaŭ, apoĭ puteaŭ óre să nu se însufleţască, să nu se desvolte și să nu créscă în acea direcţiune regulată, care conrespundea cu menirea lor? Se înţelege că în procesul acesta de desvoltare spirituală a omuluĭ, principalul aparţinea Haruluĭ luĭ D-ḑeŭ, ĭar nu omuluĭ, care încă nu ajunsese a se întări în bine, de și nu se póte ḑice, că nu participa și el personal. Harul luĭ D-ḑeŭ se da pentru om și acésta în scopul de a'l primi și de a se folosi de el, spre a se desvolta și a crește în viéţa spirituală. Dacă e așa, apoĭ se înţelege că nu e adevĕrată nicĭ afirmarea că starea de perfecţiune a primuluĭ om a fost numaĭ un dar curat extern și supranatural dat de D-ḑeŭ, nicĭ că natura luĭ,—dacă am despărţi-o, în minte, de harul primitiv, a fost aceéșĭ cu natura omuluĭ de după căderea și întreruperea comunicăriĭ luĭ cu D-ḑeŭ.

Teologiĭ protestanţĭ din contră, deducênd tótă perfecţiunea primuluĭ om numaĭ din natura luĭ, creată după chipul luĭ D-ḑeŭ, perd cu totul din vedere însemnătatea actelor proniatóre ale luĭ D-ḑeŭ cu carĭ a fost încunjurat omul la început. Pentru ce aŭ fost îndreptate asupra omuluĭ tóte aceste acte proniatóre ale luĭ D-ḑeŭ, dacă omul a fost perfect după natura sa și singur putea să ajungă la dreptate și sfinţenie? Nu este acésta óre o dovadă, că el, după natură, nu posedă o perfecţiune complectă, ci numaĭ începuturĭ, a cărora creștere și desvoltare trebuea să depindă și de

libertatea lui și de conlucrarea proniei lui D-ḑeŭ? Acestei părerĭ despre perfecțiunea primului om nu se opune faptul, că el după însaș natura lui era chipul lui D-ḑeŭ, pentru-că chipul, ca făptură și finit, e departe de a fi ceea ce este Prototipul, de sine ființător și infinit, și de aceea pentru om este cu totul natural ca nu de o dată și în întregime, ci în părți și treptat să se facă părtaș perfecțiuneĭ, pe care o posedă în întregime și permanent numaĭ Prototipul omuluĭ. De aceea și îngerii nu de o dată aŭ devenit perfecți în viéța lor spiritualo-morală, ci numaĭ treptat și pe calea desvoltăreĭ treptate aŭ ajuns la perfecțiunea posibilă lor. Pentru acésta și Insuș Iisus Christos—al doilea Adam—cu tóte că, în El omenirea a fost unită ipostatnic cu Dumneḑeirea, totuș nu de o dată a devenit cel maĭ perfect om, ci a devenit ca atare numaĭ după vîrsta trebuitóre și desvoltarea, în El, a natureĭ omenești (Luc. 2. 52). La cele spuse se póte încă adauge, că admițându-se în primul om perfecțiunea spiritualo-morală, ca perfecțiune care aparține esențial și absolut naturiĭ lui cea asemenea cu a lui D-ḑeŭ, rĕmâne neînțelésă căderea lui, dacă se exclude hotărîrea și acțiunea nemijlocită a voeĭ lui D-ḑeŭ.

Independent de opiniunile arătate, a apărut la apus încă o opiniune despre starea primitivă a omuluĭ, care nu are nimic comun cu Creștinismul, ba chĭar cu dușmănie e îndreptată contra lui. Noĭ înțelegem opiniunea apărută în șcóla enciclopediștilor și naturaliștilor din secolul al XVIII, care a trecut și la urmașiĭ lor din secolul al XIX, despre starea primară a omuluĭ, ca stare de absolută sălbătăcie, asemenea cu starea în

care se găsește acum omul sălbatic. Dar, pe ce se întemeéză acéstă ipoteză, după care se presupune, că primul om se găsîa în stare de complectă amorțire a puterilor sale spiritualo-morale, în locul cărora ar fi lucrat numaĭ instinctele animalice, și că de aceea omul era cufundat numaĭ într'o viéță sensuală, neavênd idee nicĭ despre religie și moralitate, nicĭ despre órecarĭ mijlóce de cultură, nicĭ chĭar despre limbă, necesară pentru exprimarea ideilor, lucrurĭ carĭ aŭ avut loc numaĭ în urmă, după o luptă îndelungată din partea luĭ și a urmașilor, cu pedicile în satisfacerea nevoilor luĭ esențiale, și cu întâlnirea aceia ce putea să i le satisfacă? Unică bază, saŭ maĭ exact pretest, pentru o ast-fel de presupunere himerică servește împrejurarea, că desvoltarea spiritualo-morală, atât a individilor cât și a societăților omenești, de ordinar, a mers și merge pe o cale gradată, începênd de la treptele cele inferióre și ridicându-se spre cele superióre, așa că și fie-care om în parte și societățile îșĭ încep, de obiceĭŭ, viéța din copilărie, și ajung treptat până la o vîrstă maĭ mult saŭ maĭ puțin înaintată. Dar se întrébă: este óre vr'un temeĭŭ resonabil de a supune desvoltarea spirituală a primuluĭ om la aceleașĭ condițiunĭ, cărora e supusă desvoltarea fie căruĭa dintre urmașiĭ luĭ? Noĭ cel puțin necesarmente trebue să admitem, că el s'a arătat în lume nu ca copil, dar ca bărbat copt, ceea ce a trebuit deja să-ĭ facă posițiunea cu totul deosebită de posițiunea fie-căruĭa dintre urmașiĭ luĭ, carĭ se nasc în lume numaĭ ca copiĭ. Apoĭ, chĭar desvoltarea treptată și desĕvîrșirea progresivă a ómenilor, la care se rapórtă aderenții ipotezii amin-

tite, nu numaĭ că nu vorbește nimic contra istorisireĭ despre primul om, ca om stăpân pe o sumă de adevěrurĭ, necesare luĭ, ci maĭ curênd duce indispensabil către dînsa, pentru-că după cum vom vedea îndată, o ast-fel de desvoltare a ómenilor nu se póte înțelege nicĭ de cum, dacă nu se admite, că primul om, față cu urmașiĭ luĭ imediațĭ, nu era în acelașĭ raport în care se află acum tatăl saŭ mama față cu copiiĭ, cărora li se predă adevěrurile și științele necesare. Fie-care copil, de ex. (afară se înțelege de surdo-muțĭ) se naște cu facultatea gata de a cugeta și a vorbi, dar în acelașĭ timp nu e de loc în stare să se învețe pe sine nicĭ să cugete, nicĭ să vorbescă, fiind-că pentru a cugeta este indispensabil a ști să convorbéscă cu sine însuși, ceea ce-ĭ lipsește, nicĭ nu póte a vorbi, fiind-că spre a vorbi trebue a ști să cugete cele vorbite, lucru care ĭarăși ĭĭ lipsește copiluluĭ [1]). Cine dar, îl îndémnă și-l învață să cugete și să vorbéscă? Negreșit tata și mama, saŭ alt-cineva, care ĭĭ înlocuește; eĭ aŭ învěțat acestea de la alțiĭ întocmaĭ așa, precum și aceștia aŭ învěțat de la predecesorĭ. Ridicându-ne, pe calea acésta, din ce în ce maĭ sus, va trebui să ajungem până la primiĭ copiĭ saŭ la copiiĭ proveniți din primul om și să ne întrebăm: cine ĭ-a învěțat pe eĭ limba? Evident, că nu póte fi alt răspuns, de cât acela, că primul om ĭ-a învěțat acésta. Dacă el a putut preda altora limba, apoĭ se înțelege, că a posedat-o.

[1]. Se póte observa, că în puterea acestuĭ fapt psihologic de convorbire internă a cugetăreĭ cu vorba, ceĭ maĭ bunĭ cugetătorĭ carĭ s'aŭ ocupat cu chestiunea despre originea limbeĭ, n'aŭ găsit posibil să explice originea primitivă a limbeĭ, pe calea inveńțiuniĭ personale omenești, ci aŭ înclinat a admite un deosebit concurs a luĭ D-ḑeŭ [de ex. *Platon* [in Cratil]. *Humbolt* [Letre a Remusa sur la nature des form. gramatiq par Humbolt. Paris. 1827 p. 13], și chĭar Rouseau [Essai sur orig. des langues c. 4].

Acelaşĭ lucru trebue spus şi relativ de desvoltarea religioso-morală a ómenilor, a căreĭ rădăcină se întinde până la primul om. Noĭ ne naştem cu inclinaţiunĭ şi predisposiţiunĭ religioso-morale; nouă, însaşĭ natura ne dă sentimentul despre divinitate şi sentimentul moral, dar acestea sunt, aşa ḑicênd, numaĭ terenul religioso-moral, pe care trebue să se arunce seminţele trebuinclóse, adecă adevĕrurile esenţiale ale credinţiĭ şi moralităţiĭ, pentru ca din el să ĭasă şi să crească ceva.

Aceste seminţe nu le cultivăm nicĭ le creăm singurĭ, ci le primim, sub o formă saŭ alta, de la alţiĭ, carĭ la rîndul lor ĭarăşĭ nu eĭ singurĭ le-aŭ creat ci, ca şi noĭ, le-aŭ primit gata de la alţiĭ, reuşind, într'un mod maĭ mult saŭ maĭ puţin conştient şi raţional, să şi le însuşéscă. Dacă aceste seminţe nu se crează de nimenĭ dintre ómenĭ, ci se predaŭ de eĭ de la unul la altul, de şi cu diferite nuanţe personale, păstrându-se însă neschimbată esenţa lor, apoĭ se întrébă: de unde sunt ele luate? Creştiniĭ, carĭ trăesc sub influenţa revelaţiuniĭ Noului Testament, aŭ putut să le ĭa de aci, şi încă sub forma cea maĭ luminată şi maĭ perfectă. Tot asemenea aŭ putut să facă şi Iudeiĭ maĭ vechĭ, avênd revelaţiunea Vechiului Testament, ĭar în ea adevĕrurile religioso-morale comunicate de D-ḑeŭ, de şi într'o formă maĭ puţin desĕvîrşită, totuşĭ curată. De unde însă aŭ putut să priméscă ast-fel de adevĕrurĭ tóte popórele lumiĭ vechĭ şi nouă, carĭ aŭ trăit şi trăesc afară de Revelaţiunea d-ḑeéscă a Vechiului şi Noului Testament, căcĭ şi ele le aŭ, de şi adesea într'o formă extrem de întunecată şi stricată? Negreşit, că origina lor nu se póte explica nicĭ într'un chip, de cât pre-

supunênd primul lor isvor în primul om, care primindu-le de la D-ḑeŭ într'o formă curată și întrégă, le-a predat tot așa urmașilor sĕĭ, carĭ de și le-aŭ păstrat prin tradiție, totuși în urma multor condițiunĭ nefavorabile, aŭ reușit să le altereze în multe privinți.

Așa aŭ explicat originea adevĕrurilor amintite, prin ceĭ maĭ bunĭ representanți aĭ lor, chĭar popórele vechĭ, raportându-le, de ordinar, la primiĭ ómenĭ, învĕțațĭ de Insuși D-ḑeŭ, ĭar pentru controlul și descoperirea autenticității lor se adresaŭ nu la descoperirile posterióre ale mințiĭ omenești, ci la tradițiunile cele maĭ antice. *Socrat* de ex., asprul susținător și apărător al tradițiunilor vechĭ, a învĕțat, că ceĭ vechĭ, fiind superiorĭ nouă și maĭ aprópe de ḑeĭ ne-aŭ predat cunoștințele înalte, primite de dînșiĭ, și de aceea trebue fără témă să credem ceea ce ne-aŭ învĕțat eĭ despre D-ḑeŭ, de și am fi supușĭ la pericol din partea celor, carĭ afirmă contrarul [1]). Și *Platon*, ca și Socrat, susținênd marea însemnătate a tradițiunilor vechĭ, arată cauza acestuĭ fapt în împrejurarea, că primiĭ ómenĭ, carĭ aŭ eșit imediat din mânile luĭ D-ḑeŭ, aŭ trebuit să-L știe ca pe Tatăl lor, ĭar pe dînșiĭ, ca fiĭ aĭ Luĭ, trebue să-ĭ credem [2]). Același lucru l'a repetat în urmă și *Ciceron*, susținênd, că trebue să ne ținem cu tărie și de tradițiunile cele maĭ vechĭ și de religiile cele maĭ vechĭ, pentru-că «ceea ce a fost maĭ vechiŭ și maĭ aprópe de D-ḑeŭ, este maĭ bun» [3]). Temeĭul pentru credința deplină în anticitate *Lucan* l'a exprimat așa: dixitque

---

[1]). Phileb. opp. Plat. ed. Lips. 1816 t. III. p. 151 et 170.
[2]). Timaeus opp. Plat. [ed. cit] t. VII p. 30 et 31.
[3]). De legil. lib. II. c. 16.

semel nascentibus auctor, quiquid scire licet [1]). Trebue de observat, că nu numaĭ popórele clasice, ci şi alte popóre vechĭ, după cum ne încredinţéză învĕţaţiĭ cercetătorĭ aĭ monumentelor lor, s'aŭ ţinut cu tărie de asemenea credinţe, raportând isvorul principal al adevĕrului, la cea maĭ adîncă anticitate, şi ridicându-l la acéstă trépta prin ceĭ întâĭ ómenĭ, la D-ḑeŭ [2]).

Ast-fel, mersul treptat al desvoltării ómenilor, pe care cred să se sprijine partisaniĭ ipotezii arătate, nu numaĭ că nu vorbeştĭ nimic în folosul eĭ, dar chĭar mărturiseşte în contra-ĭ. Pe lângă acésta, contra eĭ vorbesc şi alte mărturiĭ istorice de mare importanţă. După cum se ştie, nicĭ unul dintre popórele vechĭ, maĭ apropiete de leagănul primitiv al omeniriĭ, n'a afirmat, că primiĭ ómenĭ aŭ fost într'o stare maĭ puţin perfectă şi incomparabil maĭ rea, de cât urmaşiĭ lor, ci din contra ne întâlnim cu tradiţiunĭ vechĭ, păstrate de eĭ relative la starea primilor ómenĭ, cu totul de o altă natură. După tradiţiunile vechĭ, a le Chinezilor d. e. «în timpul creeriĭ primuluĭ ceriŭ omul era unit lăuntric cu Raţiunea Supremă, ĭar după viéţa dinafară îndeplinea tóte faptele dreptăţiĭ. Inima luĭ găsia bucurie în adevĕr şi în om nu era nicĭ cea maĭ mică urmă de minciună» [3]). Asemenea, după învĕţătura vechilor Perşĭ, primul bărbat şi prima femee aŭ fost ĭarăşĭ curaţi, nevinovaţi şi supuşi Creatoruluĭ lor (Ormuzd) [4]). Tot aşa vorbesc şi tradiţiunile Indienilor, după carĭ, în primul period, omul se deosebea prin perfecţiune

[1]. Pharsal. lib. IX 575. V.
[2]. *Leland.* Nouv. demonstr. evangelique 2 part. c. 2. p. 57—59.
[3]. Veḑĭ Nicol. etud. philos. sur le Christianisme 1852. t. I. p. 45.
[4]. Ibid. p. 42.

după suflet și după corp, și numaĭ în periódele maĭ de pe urmă ómeniĭ s'aŭ stricat și s'aŭ supus domnieĭ păcatuluĭ [1]). Iar cum că nu numaĭ popórele orientale, ci și alte popóre se țineaŭ de aceleașĭ tradițiunĭ despre starea primitivă a omuluĭ, acesta se confirmă destul de clar prin acea tradiție favorită, care a existat la tóte popórele, predată sub diferite forme, că primul véc a fost vécul de aur, înlocuit în urmă prin altul de fĭer [2]). Pentru ca să ne facem idee cum înțelegeaŭ ceĭ vechĭ vécul de aur, vom da cuvintele unuĭa dintre ceĭ maĭ vechĭ poețĭ care îl descrie așa: «primul véc a fost de aur; în timpul luĭ se păstra credința și dreptatea de bună voe, de și nu eraŭ atuncĭ nicĭ legĭ, nicĭ apărătorĭ aĭ lor. Chĭar pământul, atuncĭ virgin, neatins nicĭ de plug nicĭ de boronă, singur de la sine producea totul» [3]).

Dar partisaniĭ ipotezĭĭ arătate de noĭ, neputând să-ĭ găséscă o confirmare factică în vechile monumente istorice, se adreséză la timpurile de față, raportându-se, ca la un argument în folosul eĭ, la ómeniĭ, carĭ sunt și acum cu totul sălbaticĭ și neînstruițĭ. Aceștia, după părerea lor, sunt primiĭ ómenĭ, saŭ ómeniĭ, carĭ aŭ păstrat acea stare primitivă, în care se găsea primul om. Dar sunt óre aceștia primiĭ ómenĭ? Cu ce se póte dovedi acésta? Dacă numaĭ eĭ formézĭ în adevĕr focarul din care aŭ provenit tóte popórele culte saŭ semiculte de acum, apoĭ cum se explică acea extremă

---

[1]. Vedĭ Religiile lumiĭ vechĭ. Arhim. Hrisanf. 1873. t. I. p. 280.
[2]. Chĭar Volter a recunoscut acésta ca adevĕr istoric, vrednic de credință, *[Voltair]* Essai sur les mocurs c. 4.
[3]. Ovid. Metamor. lib. I.

îndepărtare şi chiar înstreinare în care se află unii în raport cu alţii; apoi de ce nici odată nu vine în capul unora ideia, că ei sunt prototipuri ale întregei omeniri, şi a altora, că ei represintă numai continuarea şi desvoltarea naturală a acestor prototipuri? Dacă, mai departe, sălbaticii formézá una cu acei presupuşi antecesori ai lor, cari, pe calea desvoltării naturale ar fi reuşit de mult să se transforme în ómeni civilisaţi saŭ culţi, apoi cum să se înţelégă faptul, că în timpul de faţă ei nu manifestă nici o urmă a unor ast-fel de metamorfose spirituale şi morale? Iată, că trec secole întregi, de când triburile sălbatice trăesc în interiorul Africei, Americei saŭ Australiei şi cu tóte acestea, prin propria lor desvoltare nu ajung nici la o civilisaţie cu tóte că nu departe de ele se găsesc elemente civilisate, cari se silesc prin influenţa lor a pătrunde în mijlocul lor. Nu este acesta un semn evident, că omul singur prin sine, saŭ de la sine, nu póte să producă principii vitale instructive, cari să-l perfecţioneze şi că dacă primul om n'ar fi avut asemenea principii şi nu le-ar fi predat urmaşilor, n'ar fi fost absolut nimic din acea cultură, care o posedă acum omenirea? De asemenea, nu este óre un semn evident, că ómenii sălbateci—nu sunt cei dintâi, ci cei din urmă, pentru-că ei s'aŭ isolat, s'aŭ despărţit de rădăcina comună a omenirei, căd̨énd prin acésta la trépta de animale, după cuvintul Psalmistului: omul în cinste fiind n'a priceput, alăturatu-s'a cu animalele necuvintătóre şi s'a aseměnat lor (Ps. 48. 21)?

Dar să ne întórcem la învěţătura despre sórta următóre a primului om, perfect după suflet şi corp, ştiut

IOSIF BUTUC

de noĭ din Revelaţiune şi despre care s'aŭ păstrat tradiţiunĭ maĭ mult saŭ puţin fidele la tóte popórele vechĭ.

Despre Dumneḍeŭ-proniatorul omuluĭ căḍut în păcat.

§ 59.

Observaţiune generală.

Starea primară de perfecţiune şi de fericire a primilor ómenĭ, care era condiţionată, pe de o parte, de raportul cel maĭ apropiat a luĭ D-ḍeŭ către dînşiĭ, ĭar pe de alta, de raportul tot atât de apropiat şi de sincer al lor către D-ḍeŭ, după cum se ştie n'a ţinut mult din cauza primilor ómenĭ. Cu tóte că eĭ posedaŭ puterĭ absolut conforme cu înalta lor menire, cu tóte că aŭ fost îngrădiţĭ de cele maĭ favorabile condiţiunĭ, atât naturale cât şi supranaturale, totuşĭ s'aŭ hotărât să se abată de la acéstă menire în partea cu totul opusă, manifestând acésta în căderea lor în păcat, saŭ în călcarea poruncĭĭ dată de D-ḍeŭ. Urmarea naturală a acesteĭ abaterĭ a fost schimbarea lor după natură spre maĭ rĕŭ şi schimbarea raporturilor luĭ D-ḍeŭ către dînşiĭ. De aceea întorcêndu-ne la învĕţătura despre D-ḍeŭ proniatorul ómenilor după căderea lor, noĭ vom vorbi maĭ întâĭ despre căderea primilor ómenĭ în păcat cu urmările eĭ distrugĕtóre asupra naturiĭ lor şi care s'aŭ întins în urmă şi asupra naturiĭ urmaşilor lor; ĭar apoĭ despre raportul proniator a luĭ D-ḍeŭ faţă de ómeniĭ căḍuţĭ.

Despre căderea în păcat a primilor ómenĭ şi urmările eĭ rele pentru propria lor natură şi cea a urmaşilor lor.

§ 60.

Învĕţătura revelaţiunĭĭ.

a) Despre căderea în păcat a primilor ómenĭ şi urmările eĭ pentru dînşiĭ.

Cum învaţă revelaţiunea despre căderea în păcat a primilor ómenĭ? După revelaţiune causa căderiĭ a fost amăgirea femeiĭ de către şérpe, care nu era alt cine-va de cât diavolul, ceea ce se confirmă prin cuvintele luĭ Iisus Christos, care a numit pe diavol ucigĕtor de ómenĭ din început (Ión 8. 44), asemenea şi de ale Ap. Ión, care l'a numit şérpe vechĭŭ şi amăgitor (Apoc. 12, 9 [1]). Pentru a înclina pe femee la călcarea poruncĭĭ dată de D-ḑeŭ, şérpele, saŭ diavolul, sub forma de şérpe, ĭ-a suflat ideea vicléná şi amăgitóre, cum că D-ḑeŭ ar fi oprit-o atât pe ea, cât şi pe bărbatul eĭ, ca să nu mănânce din unul din pomiĭ carĭ era în mijlocul raĭuluĭ, nu pentru-că acésta ar fi fost periculos pentru dînşiĭ şi cu atât maĭ puţin că ar muri, ci din contra, pentru-că El ştia, că îndată ce eĭ vor mânca din fructele acestuĭ pom li se vor deschide ochiĭ, şi eĭ vor deveni ca niştе ḑeĭ, cunoscênd binele şi rĕul (Fac. 3, 4. 5). Cât de mare era pericolul acesteĭ amăgirĭ, acésta trebuea să fie destul de evident pentru femeea, amăgită de şérpe, pentru-că a se înclina în partea luĭ, însemna a clătina în sine credinţa în D-ḑeŭ, Creatorul şi bine-făcĕtorul eĭ, schimbând-o cu încrederea în dia-

[1]. Acésta se confirmă prin cuvintele din cartea Inţelepcĭuneĭ luĭ Solomon, *că prin invidia diavoluluĭ a intrat mórtea în lume* [2. 24].

vol, însemna apoĭ a rupe legătura eĭ cu D-ḑeŭ, şi a încerca să ocupe, faţă de D-ḑeŭ, posiţiunea, pe care ĭ-a vestit-o diavolul. Dar femeea, în loc ca să îndepărteze de la sine acéstă idee criminală, a rĕmas cu totul încântată, şi de aceea natural a trebuit să apară, şi a şi apărut în sufletul eĭ acel proces psihic perḑĕtor care constă, pe de o parte, în înstreinarea tuturor puterilor sufleteştĭ de D-ḑeŭ, ĭar pe de alta, în dirijarea lor în partea cu totul opusă. *Şi a vĕḑut femeea,* ḑice scriitorul Faceriĭ, *că bun este pomul la mâncare, şi plăcut ochilor la vedere, şi cum că frumos este a cunóşte* (Fac. 3, 6), adică, în locul ideilor statornice de maĭ 'nainte despre D-ḑeŭ, carĭ umpleaŭ sufletul femeeĭ, tótă fiinţa eĭ s'a pătruns numaĭ de dorinţĭ, îndreptate spre fructul oprit, dorinţĭ, carĭ în limba Scripturiĭ, se numesc—poftele trupuluĭ (şi a vĕḑut că bun este fructul la mâncare), poftele ochilor (plăcut este fructul la vedere), şi mândria luméscă (frumos este a cunóşte) (1 Ioan, 2, 16). Insaşĭ gustarea din fructul oprit, pe care împreună cu femeea a împărtăşit-o şi bărbatul, evident, după ce maĭ întâĭ ş'a însuşit şi tóte cugetele şi simţimintele eĭ spre păcat, a fost numaĭ o manifestare neevitabilă a inclinaţiunilor şi dorinţilor lor spre păcat, intrate din afară şi crescute în lăuntrul lor.

De aci se vede, cât de marĭ şi de adîncĭ aŭ trebuit să fie urmările căderiĭ în păcat pentru natura strĕmoşilor, natură care se bucura, până acuma, de atâtea perfecţiunĭ. După descrierea scriitoruluĭ Faceriĭ, eĭ, după căderea în păcat, auḑind glasul Domnuluĭ D-ḑeŭ umblând în raiŭ după amiază-ḑi s'aŭ ascuns

de la faţa luĭ printre pomiĭ raĭuluĭ (Fac. 3, 8). Acesta este un semn evident, că dînşiĭ îndată după cădere, s'aŭ îndepărtat fórte mult de D-ḑeŭ înstrăinându-se atât de Dînsul, cât şi de Harul Luĭ, care se revărsase cu atâta îmbelşugare asupra lor, ceea ce negreşit a trebuit să se reflecteze şi asupra tuturor puterilor lor spirituale. Cum a slăbit şi s'a întunecat mintea lor s'a vĕḑut din faptul, că eĭ aŭ perdut chĭar ideea despre pretutindenitatea luĭ D-ḑeŭ, creḑênd, că e posibil să se ascundă unde-va de Dînsul (Fac. 3, 8); cum s'a conrupt inima lor şi s'a înclinat spre rĕŭ voinţa lor, acésta se vede de acolo, că eĭ, în loc de ĭubire fiéscă, aŭ întimpinat pe D-ḑeŭ, care li s'a arătat, cu fricĭ de rob, şi în loc de a-I aduce o pocăinţă sinceră, aŭ început să-ĭ aducă justificărĭ viclene, aruncând vina lor când asupra şérpeluĭ, când unul asupra altuĭa, când în parte asupra luĭ Dumneḑeŭ (Fac. 3, 10—13). Totuşĭ, acésta nu însémnă că strĕmoşiĭ căḑuţĭ într'atât s'aŭ îndepărtat de D-ḑeŭ, că ar fi perdut orĭ-ce posibilitate de a tinde spre Dînsul şi a-L cunóşte, saŭ că atât s'ar fi conrupt natura lor spirituală, în cât n'ar fi rĕmas într'însa nicĭ o înclinare spre bine. Faptul că eĭ auḑind glasul Domnuluĭ în raiŭ, îndată L'aŭ cunoscut şi apoĭ aŭ simţit vinovăţia şi ruşinea înaintea Luĭ, dovedeşte că într'nşiĭ a rĕmas încă facultatea de a cunóşte pe D-ḑeŭ, că aŭ păstrat şi sentimentul datorieĭ şi al responsabilităţiĭ, înaintea Luĭ pentru tóte faptele lor, că s'a păstrat, decĭ şi urmele chipuluĭ luĭ D-ḑeŭ, lăuntric unit cu puterile spirituale ale omuluĭ.

---

§ 61.

b). *Despre urmările căderii strămoşilor în păcat faţă cu natura urmaşilor lor.*

După învĕţătura revelaţiunii, păcatul strĕmoşilor a introdus stricăciune nu numaĭ în natura lor, ci prin acţiunile sale distructive el a trebuit să pătrundă şi în realitate a şi pătruns şi în toţi urmaşii lor, din causă că aceştia aŭ moştenit de la ceĭ dintâĭ nu numaĭ natura, dar împreună cu ea şi stricăciunea.

După mărturia luĭ Moisi, Domnul D-ḑeŭ pedepsind cu potop pe ómenĭ, a căror conrupţiune era aşa de mare, că tóte gândurile şi cugetele inimiĭ lor eraŭ spre rĕŭ în tóte ḑilele (Fac. 5, 6), după potop, în urma primiriĭ jertfeĭ luĭ Noe, a ḑis în inima Sa: nu voiŭ adauge maĭ mult a blestema pământul pentru faptele ómenilor pentru-că se plécă cugetul omuluĭ cu deadinsul spre rele din tinereţele luĭ (Fac. 8, 20). Dacă în aceste cuvinte nu se arată direct unde este rădăcina rĕuluĭ, care a infectat pe ómenĭ aşa de adînc, cel puţin se presupune cu claritate, că ea se póte căuta în apropiere de naşterea omuluĭ saŭ în legătură cu ea, pentru-că rĕul începe a se arăta în cugetele inimiĭ omeneştĭ deja din tinereţe [1]) Tot la acest isvor al păcătuiriĭ generale a ómenilor arată *Iov*, când ḑice: «cine se naşte curat din necurat? nicĭ unul (Iov 14, 4). La acelaşĭ isvor al păcatuluĭ arată şi David,

[1]. Aci trebue de observat, că după mărturia luĭ Moisi, de şi D-ḑeŭ a recunoscut pe toţĭ ómenĭ cuprinşĭ de rĕŭ până în adîncul sufletuluĭ totuşĭ n'a negat presenţa urmelor chipuluĭ sĕŭ în eĭ, pentru-că amenin[ând pe ucigătoriĭ de ómenĭ cu mare pedépsă pentru vărsarea sîngeluĭ omenesc, El a arătat că omul este creat după chipul luĭ D-ḑeŭ. [Fac. 9, 6].

când ḑice despre sine: *că ĭată întru fără de legĭ m'am zemislit și în păcate m'a născut maĭca mea* (Ps. 50, 7). Și de aceea, după cum David, așa și alțĭ sf. scriitorĭ relativ de toțĭ ómenĭĭ aŭ afirmat că *toțĭ s'aŭ abătut (de la bine) și s'aŭ făcut împreună netrebnicĭ.* (Ps. 13, 1—3; 52, 3—4), că «nu-l om care să nu fi greșit» (3 Imp. 8. 46), saŭ că nu-l nimenĭ «care ar putea ḑice: eŭ mi-am curățit inima, sunt curat de păcatul meŭ» (Pild. 20, 9).

Revelațiunea Nouluĭ Testament învață încă și maĭ limpede atât despre starea păcătósă a tuturor ómenilor, afară de Iisus Christos, care s'a născut după omenire sfînt și în mod extra-ordinar din prea sf. Fecióră prin conlucrarea Sf. Duh (Luc. 1, 35), cât și despre dependința lăuntrică a acesteĭ stărĭ păcătóse, de starea păcătósă a strămoșilor noștrĭĭ căzuțĭ. Insuși Mântuitorul în convorbirea cu Nicodem, învețând despre necesitatea uneĭ nouĭ nașterĭ saŭ a nașterĭĭ din apă și din Duh, spre a intra în împărăția luĭ D-ḑeŭ, ĭată cum a arătat causa acesteĭ necesități: ceea ce se naște din corp, corp este, și ceea ce se naște din Duh duh este (Ión 3, 6). După ideea cuprinsă aci, nimenĭ dintre ómenĭ dacă nu se naște din apă și din Duh, nu póte intra întru împărăția luĭ D-ḑeŭ, pentru-că fiecare om în sine nu este om spiritual, ci om trupesc, ĭar toțĭ ómenĭĭ se nasc trupeștĭ, pentru-că toțĭ părinții lor sunt trupeștĭ, prin urmare și strămoșiĭ carĭ staŭ în fruntea lor.

Dar, cu deosebită putere învață despre moștenirea păcatuluĭ *Ap. Pavel.* După învățătura luĭ, *după cum printr'un singur om* (adică Adam, după cum se ex-

plică în vers 14) *păcatul* (în senzul predispositiunii spre păcat ἁμαρτία, iar nu în senzul delictului real παράπτωμα) *a intrat în lume, și prin păcat mórtea, așa și mórtea la toți ómenii a trecut, întru care toți aŭ greșit* (Rom. 5, 12). Adică, păcatul, care aduce după sine mórtea, s'a întins în lume pentru-că el a provenit, în lume de la primul om, ca de la primul sĕŭ isvor, așa că dacă acésta n'ar fi fost, atunci n'ar fi fost în lume nici ómenĭ păcătoși, și nici mórtea; însă fiind-că s'a întîmplat contrarul, apoi se supun morții toți ómenii, fiind păcătoși, ca și primul om. Acéstă idee despre legătura internă a păcatului tuturor ómenilor cu păcatul primului om o exprimă încă și mai clar Apostolul, când face ast-fel de paralelă între primul om și Iisus Christos, față de toți ómenii: *pentru aceea dar precum prin greșéla unuia întru toți ómenii a intrat osîndirea, așa prin îndreptarea unuia întru toți ómenii a intrat îndreptarea vieții; că precum pentru neascultarea unuĭ om păcătos s'aŭ făcut ceĭ mulți; așa și prin ascultarea unuia, drepți se vor face ceĭ mulți.* (Rom. 5, 18 și 19); *că precum întru Adam toți mor, așa și întru Christos toți vor învia* (1 Cor. 15, 22). Din acéstă paralelă se vede, că rădăcina păcatului se cuprinde nu în ei înșiși, ci în tulpina lor—Adam, de la care păcatul trece la dênșii, și trece pentru-că ei se nasc din Adam (Fapt. 17, 26), și că ei toți sunt păcătoși afară numaĭ de Iisus Christos, *care n'a cunoscut păcatul* (2. Cor. 5, 21), *ispitit întru tóte după asemănare, afără de păcat* (Evr. 4, 15), că toți sunt

lipsiţi de slava luĭ D-ḑeŭ (Rom. 3, 23), că toţi după natură, sunt fiĭ aĭ mănieĭ (luĭ D-ḑeŭ) (Efes. 2, 3).

Ce este dar, după învĕţătura ap. Pavel, acel păcat, care provenind şi trecênd de la primul om, domneşte preste toţi urmaşiĭ luĭ Adam, şi care este puterea şi acţiunea luĭ? Păcatul acesta, după Apostol, este un óre-care început viŭ spre păcat, care trăeşte în corp, saŭ în acea parte a sufletuluĭ omenesc, cu care el se atinge maĭ mult de corp (Rom. 7, 18), şi trăeşte până la mórte şi până la desfacerea sufletuluĭ de corp, (vers. 24). Acţiunea luĭ se manifestă însă prin acea că el, de şi se găseşte în om totuşĭ, el ca o lege de altă natură se luptă contra legiĭ minţiĭ omuluĭ, şi-l face rob legiĭ păcatuluĭ, aşa că chĭar atuncĭ, când omul doreşte binele, nu face binele pe care îl voeşte ci rĕul pe care nu-l voeşte, lucrând ast-fel nu singur prin sine, ci împins de păcat care locueşte într'însul (Rom. 5, 18—23). In fine, după Apostol, puterea luĭ nu e atât de mare, în cât să fie înăbuşit în om tot binele, pentru-că de şi păcatul domneşte în om totuşĭ rămâne neatinsă bucuria pentru legea luĭ D-ḑeŭ (vers, 22), asemenea rămâne neatinsă dorinţa de bine (vers. 18), din care causă următorul luĭ Christos, cu tótă robia, după trup, la legea păcatuluĭ, cu ajutorul luĭ D-ḑeŭ, cu mintea póte să slujéscă legiĭ luĭ D-ḑeŭ (vers. 25), precum şi păgâniĭ, carĭ trăesc în afară de revelaţiune, pot să cunóscă pe D-ḑeŭ şi să facă din fire ceva potrivit cu legea, scrisă în inimile lor (Rom. 1, 19 şi 20; 2, 14 şi 15).

Invĕţătura bisericii.

§ 62.

a). *Despre căderea în păcat a strĕmoşilor şi despre urmările ei asupra lor.*

Conform cu învĕţătura revelaţiunii despre căderea în păcat a primilor ómeni şi despre tristele ei urmări, atât în raport cu dênşii, cât şi în raport cu urmaşii lor, aŭ învĕţat şi părinţii şi învĕţătorii vechi ai bisericii.

După părerea lor, bazată pe locurile citate mai sus ale sf. Scripturi, primii ómeni n'aŭ căḑut prin sine, căci aŭ fost amăgiţi şi îndemnaţi la acésta de diavol, prefăcut în şérpe [1]. Insă singuri s'aŭ făcut răspunḑători înaintea lui D-ḑeŭ de căderea lor în păcat, căci aveaŭ la îndemână tóte mijlócele spre a o evita, ca: puteri spirituale sănătóse şi tari, deplină libertate de voinţă, cele mai favorabile condiţiuni externe şi Harul lui D-ḑeŭ, care se revărsa cu îmbelşugare asupra lor şi care era gata a-i ajuta întru tóte [2]. In ce constă, după învĕţătura lor, căderea în păcat a strĕmoşilor şi de ce ea a avut urmări aşa de adînci şi importante? In vederea acestei întrebări, după cum se ştie, mulţi în timpul lor nu găseaŭ cu putinţă să înţeléga tótă profunḑimea şi greutatea păcatului original, dacă sub acesta s'ar înţelege literal numai gus-

[1]). De ex. *Iustin* (Dialog. cum Tryph. c. 103 et 124). *Irineŭ* (contr. haeres lib. V. c. 24 n. 1.) *Tertulian* (De patient. c. 5); *Ambrosiŭ* (De paradis. c. II. n. 9); *Chrisost.* (In genes. homil. 16. n. 2); *Teodorit.* (In genes. quet 32); *Damaschin* (De fid. ortod. lib. II. c. 10).

[2]). *Chrisostom* de ex. (In genes. homil. 17 n. 4); *Augustin* (De civit. dei lib. XIV c. 15); *Damaschin* (De fid. orthod. lib. II c. 12).

tarea din pomul oprit al raiului, saŭ dacă sub pomul din care aŭ gustat strĕmoşii s'ar înţelege numaĭ un pom obicĭnuit, ca şi toţĭ ceĭ-l-alţĭ pomĭ, şi de aceea tótă istorisirea luĭ Moisi despre porunca dată de D-ḑeŭ şi călcată de om o înţelegeaŭ în senz alegoric [1]), saŭ susţineaŭ, că acest pom n'a fost un pom obicĭnuit, ca şi ceĭ-l-alţĭ pomĭ ci, că acesta conţinea în însuşĭ natura luĭ putere distrugĕtóre şi de aceea a fost periculos pentru ceĭ ce aŭ gustat dintr'însul [2]). Dar părinţiĭ şi învĕţătoriĭ vechĭ aŭ respins tóte aceste explicaţiunĭ asupra istorisirĭĭ luĭ Moisi despre căderea în păcat a strĕmoşilor, ca ne conforme cu duhul Scripturiĭ, înţelegêndu-o, cele maĭ adese-orĭ, în senzul istorico-literar şi totuşĭ aŭ putut să înţelégă şi să determine tótă greutatea cădereĭ în păcat a primilor ómenĭ, cu tótă păruta eĭ neînsemnătate în aparenţă.

Deja faptul, că mulţĭ dintre eĭ, după cum vom vedea îndată, sub şérpe aŭ înţeles un şérpe real în care se ascunsese diavolul, mărturiseşte, că eĭ aŭ înţeles căderea primilor ómenĭ în păcat în sens istorico-literar. Apoĭ, după cum vom vedea, mulţĭ dintre dînşiĭ aŭ în-

[1]). Dintre scriitoriĭ vechĭ aĭ Bisericĭĭ aŭ înţeles în senz alegoric povestirea despre căderea în păcat a strĕmoşilor numaĭ: *Climent al Alexandrieĭ şi Origen.*, dintre carĭ, primul urmând luĭ Filon, a pus căderea în păcat în călcarea porunciĭ, care oprea legătura conjugală înainte de timp (Strom. V. 582), ĭar cel din urmă conform cu teoria sa despre preexistenţa sufletelor a înţeles sub dînsa căderea înainte de a exista lumea şi că sufletele aŭ fost alungate din cer pe pământ şi aşedate în corp, fapt care s'ar vedea în alungarea luĭ Adam din raĭŭ şi îmbrăcarea luĭ în haină de piele (Contr. Cels. IV, 40; la *Epif.* haeres 47). Dintre ereticiĭ însă fórte mulţĭ se ţineaŭ de senzul curat alegoric, ca de ex. *encratiţiĭ* (la Clim. *Alex.* strom. III, 12), şi *maniheiĭ*, (la *August.* de morib. manich) carĭ neglijaŭ faptul că D-ḑeŭ a bine-cuvîntat legătura conjugală. (Fac 1, 28), şi o explicaŭ în senzul că era oprită şi de aceea puneaŭ păcatul strĕmoşilor nu numaĭ în legătura conjugală înainte de timp, ci pur şi simplu în legătura conjugală păcătósă prin însaşĭ natura eĭ.

[2]). Cum că părerea acésta era fórte răspândită, acésta se vede din mărturiile de maĭ jos ale părinţilor.

ţeles în acelaşĭ sens şi pomul oprit al cunoştinţeĭ bineluĭ şi rĕuluĭ, din care gustând strĕmoşiĭ aŭ căḑut. *Teofil al Antiohieĭ* de ex. arătând, că toţĭ pomiĭ raĭuluĭ, prin urmare şi pomul cunoştinţiĭ bineluĭ şi rĕuluĭ aŭ fost creaţĭ de D-ḑeŭ din pămênt, observă: «frumos era pomul cunoştinţiĭ, frumos era şi fructul luĭ. Căcĭ nu el, după cum gândesc unĭĭ, era aducĕtor de mórte, ci călcarea poruncĭĭ... Şi părintele, câte o dată, porunceşte fiĭuluĭ să se depărteze de óre carĭ lucrurĭ, şi dacă fiul calcă porunca părintéscă, se supune pedepseĭ pentru neascultare; dar nu însuşĭ lucrul acela îĭ aduce luĭ lovitura, ci neascultarea aduce pedépsă neascultătoruluĭ. Tot ast-fel şi pe primul om l-a alungat din raiŭ, l'a supus muncĭĭ, supărărĭĭ, bóleĭ şi în fine morţiĭ nu faptul, că în pomul cunoştinţiĭ s'ar fi cuprins ceva rĕŭ, ci neascultarea» [1]). Maĭ departe, după opiniunea luĭ Teofil, acea ştiinţă, care era ascunsă în fruct, era frumósă, dar faţă de omul încă neformat nu era o hrană după puterile luĭ, pentru care D-ḑeŭ l'a şi oprit, ĭar nu pentru-că D-ḑeŭ, din invidie, l'ar fi lipsit pe om de la acésta [2]). Tot aşa aŭ cugetat despre pomul cunoştinţiĭ bineluĭ şi al rĕuluĭ Chrisostom, Augus-

[1]). Ad Autol. lib. II. n. 25.

[2]). Ideea din urmă se raportă la acea părere, după care unĭĭ dintre părinţiĭ vechĭ cu înţelesul sensual al pomului cunoştinţiĭ bineluĭ şi al rĕuluĭ aŭ unit şi pe cel spiritual, înţelegênd în cazul din urmă sub dînsa acea ştiinţă, până la care n'a ajuns încă omul şi pe care D-ḑeŭ l-a oprit-o din acéstă cauză, ĭar nu din alta, nevrednică de D-ḑeŭ. «Pomul cunoştinţiĭ, ḑice de ex. *Grigorie Teologul* a fost sădit la început nu cu rea intenţiune şi oprit nu din invidie. – Din contra, el era bun pentru ceĭ ce-l întrebuinţaŭ la timp, pentru-că pomul acesta, după părerea mea, era contemplarea, la care pot ajunge fără pericol numaĭ ceĭ desĕvîrşiţĭ prin experienţă, nu era însă bun pentru ceĭ simplĭ şi necumpătaţĭ în dorinţele lor, după cum şi hrana obicinuită nu e folositóre pentru ceĭ slabĭ şi carĭ aŭ trebuinţă de lapte» (Orat. 38 n. 12). Tot de aceeaşĭ părere e şi *Damaschin* (De fid. orthod. lib. II. c. 11).

tin şi Teodorit, cu acea deosebire, că ei, căutând să specifice mai clar cauza şi sensul numirii acestui pom «de pom al cunoştinţei binelui şi al rĕului», în vederea diferitelor păreri eretice, aŭ susţinut, că el a fost numit aşa nu pentru că, în natura lui cuprindea cunoştinţa binelui şi a rĕului, ci pentru-că el avea să servéscă, şi a servit de fapt ca ocasiune, pentru om, ca el să cunóscă prin experienţă rĕul după ce cunoscuse binele. Aşa *Chrisostom*, respingênd cu putere opiniunea, care era în timpul sĕŭ, cum că pomul cunoştinţii binelui şi al rĕului, precum arată chiar numirea lui, cuprindea în sine o ast-fel de cunoştinţă, pe care a comunicat-o omului după gustare, 'i opune faptul, că omul, înzestrat cu cea mai perfectă raţiune, şi chiar cu darul proorocieĭ, nu se póte să nu fi posedat din primele timpuri cunoştinţa trebuincĭósă a binelui şi a rĕului, după cum şi animalele de odată aŭ posedat cunoştinţă de hrana folositóre saŭ periculósă lor, şi că, de aceea, dacă omul a primit vr'o cunoştinţă nouă după gustarea din fructul oprit, apoi numai despre starea sa de păcat, unită cu sentimentul ruşineĭ, la care arată şi cuvintele: *şi s'a deschis ochiĭ lor, şi aŭ cunoscut, că sunt goi* (Fac. 3, 7). De aci Chrisostom trece la conclusiunea, că pomul oprit nu cuprindea în sine vr'o ştiinţă óre-care, ci s'a numit pom al cunoştinţii binelui şi rĕului pentru-că printr'însul omul a păcătuit, şi păcătuind, a cunoscut din experienţă pericolul rĕului, faţă cu binele experimentat deja, de unde i s'a dat şi pomului numirea de mai sus, potrivit cu obiceiul Scripturii de a da multor locuri şi lucruri nume împrumutate de la evenimentele întîm-

plate [1]). După Augustin, pomul oprit a fost numit pomul cunoștinții binelui și al rĕului nu pentru-că el ar fi avut putere să comunice strĕmoșilor cunoștința despre bine saŭ despre rĕŭ, pe care ei n'ar fi avut-o mai 'nainte, ci pentru-că, prin gustarea dintr'însul, ei aveaŭ să cunóscă din experiență acea mare deosebire care exista între binele, de la care aŭ căḑut și rĕul în care aŭ căḑut [2]) Teodorit însă exprimă și mai complect ideea despre însemnătatea istorico literară a pomului cunoștinții binelui și rĕului. «Scriptura d-ḑeéscă confirmă, ḑice el, că și pomul viețiĭ și pomul cunoștinții binelui și al rĕului aŭ crescut din pămênt, prin urmare, după natura lor, ei sunt tot de un fel ca și cele-l-alte plante. După cum lemnul crucii este un lemn ordinar, dar din cauza mântuirii, primită prin credința în Cel ce s'a rĕstignit pe dînsul se numește lemn de mântuire, așa și pomiĭ aceștia sunt arborĭ obicĭnuiți, crescuți din pămênt dar, după hotărîrea divină, unul dintr'înșiĭ s'a numit pomul viețiĭ, iar altul, fiind-că a servit de armă spre cunóșterea păcatului s'a numit pomul cunoștinții binelui și rĕului» [3]).

Cu ce determinaŭ părinții vechĭ însemnătatea căderii strĕmoșilor în păcat, dacă o puneaŭ numai în călcarea unei porunci, nu atât de mare în aparență, și care se cuprindea numai în oprirea de a nu gusta dintr'un pom al raiului? După părerea lor, porunca acésta în sine a fost fórte simplă și fórte ușóră însă, tocmai pentru acésta a trebuit să fie mai puțin scusabilă călcarea ei din partea omului, mai ales dacă se are în

[1]). In genes. homil. 16 n. 5 et 6.
[2]). De civit. Dei lib. XIV c. 17.
[3]). In genes. quest. 27.

vedere, că aŭ fost aşa de multe şi puternice îndemnurile spre îndeplinirea eĭ, cuprinse atât în darurile carĭ se revĕrsaŭ cu îmbelşugare din partea luĭ D-ḑeŭ, cât şi în acea înfricoşată ameninţare cu mórtea, cu care a fost îngrădită de D-ḑeŭ călcarea poruncĭĭ [1]). Totuşĭ acea poruncă prin sensul şi însemnătatea eĭ a fost fórte importantă, fiind-că de dînsa se condiţiona trăinicia acelor raporturĭ apropiate ale omuluĭ cu D-ḑeŭ, de la care depindea atât viitorul sĕŭ succes spiritualomoral, cât şi fericirea legată de acésta—în unirea cu D-ḑeŭ. Aşa, ea, maĭ întâĭ de tóte, cerea de la om, ca el, de şi era stăpân preste tot pământul, nicĭ odată să nu uite pe Acela, căruĭa 'l datora acestea şi Care este stăpânul suprem preste tóte şi preste om [2]). Maĭ departe, ea cerea o supunere absolută Creatoruluĭ, începutul şi mama tuturor virtuţilor [3]). In fine, ea cerea, ca eĭ să nu uite înalta prerogativă a sufletuluĭ lor asupra tuturor celor trupeştĭ şi sensuale şi să nu-l supună acestora [4]), din care cauză se póte ḑice, că porunca dată de D-ḑeŭ primuluĭ om, cuprindea în sine tótă legea divină, se înţelege, în mic [5]). De aceea, călcarea poruncĭĭ de către strĕmoşĭ a fost păcatul mândrieĭ diavoleştĭ, care le-a însuflat ruperea legăturiĭ lor cu D-ḑeŭ, pentru ca să ducă o viéţă independentă [6]), o împotrivire la voea luĭ D-ḑeŭ, exprimată în poruncă [7]), o înjosire a proprieĭ lor naturĭ prin stingerea în suflet

[1]). *Chrisost.* In genes. homil. 14 n. 3; homil. 17, n. 4. *August.* De civit. Dei lib. XIV c. 12. *Teodorit* în genes. quest. 38.
[2]). *Chrisost.* In genes. homil. 16 n. 6.
[3]). *August.* contr. advers. leg. et prophet. I. c. 14; In psalm. 71.
[4]). *Damasc.* De fid. orthod. lib. II. c. 20.
[5]). *Tertul.* Advers. Iudaeos. c. 2.
[6]). *Chrisost.* In Math. homil. 65. n. 6.
[7]). *August.* Contr. advers. leg. et prophet. I c. 14.

a celor mai înalte tendinţe ale ei şi atracţiunea ei spre porniri corporale şi sensuale [1]), şi deci a fost, o crimă de o importanţă neobicinuit de mare. «Aci a fost, după cuvintele *fer. Augustin*, şi mândria, pentru-că omul a voit să fie mai mult în stăpânirea sa de cât a lui D-ḑeŭ, şi injuria de cele sfinte, pentru-că n'a creḑut în D-ḑeŭ, şi ucidere de om, pentru-că s'a supus pe sine morţii, şi un adulter spiritual, pentru-că nevinovăţia sufletului omenesc a fost violată de amăgirea şérpelui şi o hoţie, pentru-că s'a folosit de pomul oprit şi o lăcomie, pentru-că a dorit mai mult de cât i-ar fi trebuit să fie mulţămit [2]).

De aci se vede, cât aŭ trebuit să fie de mari, pentru strămoşi, urmările căderii lor în păcat [3]). Indată ce ei aŭ păcătuit, s'aŭ lipsit de harul lui D-ḑeŭ [4]), saŭ de comunicarea cu D-ḑeŭ [5]), şi odată cu acésta s'aŭ lipsit de viéţa spirituală sănătósă de mai înainte, pentru-că D-ḑeŭ era viéţa lor; şi de aceea pe cât s'aŭ depărtat de D-ḑeŭ, pe atât s'aŭ depărtat de viéţă şi s'aŭ apropiat de mórte [6]). Acéstă schimbare distrugétóre, care a urmat în tótă

---

[1]). *Damasc.* De fid. orthod. lib. II. c. 30.

[2]). Enchirid. c. 45. După *Tertulian* însă în crima strămoşilor se cuprindea păcatul contra tuturor poruncilor decalogului. «Dacă, ḑice el, Adam şi Eva ar fi iubit pe D-l D-ḑeul lor, n'ar fi lucrat contra poruncii Lui; dacă ar fi iubit pe aprópele, adecă unul pe altul, n'ar fi dat crezare îndemnului şérpelui şi după acésta n'ar fi sĕvîrşit ucidere, perḑênd nemurirea prin călcarea poruncii; n'ar fi sĕvîrşit furtul, gustând pe ascuns din fructul pomului şi silindu-se a se ascunde printre pomi de la faţa lui D-ḑeŭ, nu s'ar fi făcut părtaşi mincinosului diavol, creḑêndu-l că vor fi *ca D-ḑeŭ* (Fac. 3. 8), şi ast-fel n'ar fi supărat pe Tatăl lor D-ḑeŭ, Care i-a făcut din ţĕrîna pământului, ca din pântecele mamei; în fine, dacă n'ar fi dorit lucrul altuia n'ar fi gustat din fructul oprit» (Advers. Iudaeos. c. 2).

[3]). *August.* opp. imperf. contr. Iulian VI c. 25.

[4]). Ibid. de civit. Dei lib. XIII. c. 13.

[5]). *Tat.* orat. ad. graec. c. 2. *Grigor. Nis.* Orat 38, n. 12.

[6]). *Vasilie cel Mare* Quod Deus non est auctor mal. n. 7.

viéţa lor spirituală, negreşit s'a atins şi de tóte puterile lor sufleteşti. Mintea lor, atacată în primul loc, a perdut înţelepciunea de maĭ înainte, ceea ce s'a manifestat prin accea, că eĭ aŭ perdut chĭar şi ideea de D-ḑeŭ, care există pretudindenĭ şi ştie tóte, de faţa căruia eĭ credeaŭ să se ascundă sub pomĭ [1]), şi apoĭ s'a dedat la cugete rele [2]). Voinţa lor a perdut sfinţenia de maĭ înainte şi s'a făcut rea [3]), fiind-că într'însa s'a întărit legea păcatuluĭ [4]). Inima lor asemenea a perdut curăţenia şi nevinovăţia de maĭ 'nainte şi s'a pătruns cu totul de pornirĭ şi dorinţe senzuale [5]), fiind-că sufletul lor s'a supus corpuluĭ, şi într'înşiĭ în loc ca raţionalul să conducă pe neraţional, pofta neraţională a început să conducă raţiunea [6]). O dată cu acésta în sufletele lor se înţelege, a urmat şi întunecarea saŭ stricarea chipuluĭ luĭ D-ḑeŭ, aşa că, în acéstă privinţă, omul căḑut s'a făcut asemenea cu acel stăpân de casă, care, saŭ mânjindu-şĭ faţa cu noroĭ, saŭ îmbrăcând o mască, a devenit necunoscut pentru toţĭ casniciĭ sĕĭ, carĭ maĭ 'nainte 'l

---

[1]). *Grigor. Naz.* Epist Ad. Kledon 1 adver. Apolinar. *Chrisost.* In genes. homil. 17. n. 2. Se póte observa că prin acéstă învĕţătură despre corupţiunea minţeĭ în omul căḑut, a picat de la sine acea falşă învĕţătură a ofiţilor, cum că omul călcând porunca, după inspiraţia şérpeluĭ, în care ş'a arătat înţelepciunea, nu numaĭ că n'a perdut, dar ş'a mărit încă înţelepciunea de maĭ înainte. *Sf. Irineŭ* motivat de acéstă rătăcire, mult maĭ înainte a scris următórele: «diavolul fiind spirit căzut, numaĭ aceea póte săvîrşi ce a săvîrşit la început, adică: a turbura şi a pleca mintea omuluĭ la călcarea poruncilor luĭ D-ḑeŭ şi puţin câte puţin a orbi inima slujitorilor adevĕratuluĭ D-ḑeŭ, pentru ca eĭ să L uite, şi să se închine luĭ ca luĭ D-ḑeŭ» (Advers haeres. lib. V. c. 24 n. 3.

[2]). *Atanas.* contr. Apolin. lib. II. n. 6.

[3]). *Vasilie cel Mare* Quod Deus non est auct. mal. n. 7.

[4]). *Atanas.* contr. Apollin. lib. II. n. 6.

[5]). *Vasilie cel Mare.* Cuvînt despre eserc. oper. sf. păr. t. IX. p. 68. *Damasc.* De fid. orthod. lib. II. c. 10.

[6]). *Damasc* De fid. orthod. lib. II. c. 10.

cunoşteaŭ şi i se supuneaŭ [1]). In fine, omul căḑut, după învĕţătura veche a părinţilor, n'a fost într'atât de vĕtămat prin căderea sa în păcat, în cât să nu maĭ rĕmână în el nicĭ o urmă de bine. De şi mintea luĭ s'a întunecat şi a devenit slabă, dar n'a perdut inclinaţiunea de a căuta pe D-ḑeŭ, nicĭ facultatea de a primi şi a pricepe revelaţiunea d-ḑéscă [2]). Asemenea nicĭ voinţa şi inima nu s'aŭ vĕtămat într'atâta, ca să nu rĕmână în ea nicĭ o dorinţă de bine şi nicĭ o capacitate de a face binele, de óre-ce libertatea de a alege ce este maĭ bun, care 'l deosebeşte pe om de animale, care lucréză numaĭ din necesitate, a rĕmas moştenire neştĕrsă a naturiĭ luĭ [3]), căcĭ judecata luĭ D-ḑeŭ asupra luĭ, amestecată cu mila, presupune până la un punct posibilitatea saŭ facultatea de a se folosi de acéstă milă d-ḑeéscă [4]). In fine, şi chipul luĭ D-ḑeŭ nu s'a vĕtămat atât în omul căḑut, în cât să nu fi rĕmas nicĭ o urmă din acesta,—ci numaĭ s'a întunecat [5]), a perdut strĕlucirea sa de maĭ 'nainte [6]) şi preţul luĭ [7]).

Tot aşa a învĕţat Biserica de rĕsărit şi în timpurile maĭ din urmă, după cum se vede din confesiunile eĭ de credinţă posterióre. Aşa, în confesiunea ortodoxă a Bisericiĭ catolice şi apostolice de rĕsărit, relativ de căderea strĕmoşilor în păcat şi de urmările eĭ pentru natura lor cetim urmĕtórele: «Intru cât omul, fiind nevinovat n'a păstrat porunca luĭ D-ḑeŭ în raiŭ, luând

---

[1]). *Chrisost.* Exposit. in Pslam. 3.
[2]). *Tatian* contr. graec. c. 13.
[3]). *Irin.* contr. haeres. lib. IV. c. 37 n. 6.
[4]). *Chrisost.* In genes. homil. 17. *Irin.* contr. haeres lib. IV. c. 39. n. 1.
[5]). Idem exposit. in psalm. 3.
[6]). *Vasilie cel Mare* cuvînt despre exer. op. sf. păr. t. IX. p. 68.
[7]). *Mac. r. cel Mare* homil 12.

din fructul oprit și gustând dintr'însul, de aceea s'a lipsit de demnitatea sa și de starea, pe care a avut-o înainte de păcat [1]). Atunci, el de odată a perdut perfecțiunea rațiunii și a cunoștinții, voea lui s'a înclinat mai mult spre rĕŭ de cât spre bine, starea lui de nevinovăție s'a schimbat în stare de păcat [2]). Totuși voea lui a rĕmas nevĕtămată în raport cu dorința de bine și de rĕŭ» [3]). Iar în epistola patriarhilor de rĕsărit în privința aceluiași lucru se vorbește următórele: «Credem, că primul om, creat de D-ḑeŭ, a căḑut în raiŭ în acelaș timp, când a călcat porunca lui D-ḑeŭ urmând sfatul șérpelui [4]). Omul căḑut prin crimă s'a asemĕnat animalelor necuvîntătóre, dar nu s'a lipsit de natura și de puterea pe care a primit-o de la prea bunul D-ḑeŭ. Căci în cazul contrar el ar fi devenit necuvîntător, și prin urmare nu om: el însă a păstrat natura cu care a fost creat și puterea liberă naturală, vie și activă, așa că după natură putea să alégă și să facă binele; înlăturând și fugind de rĕŭ [5]).

§ 63.

b) *Despre urmările căderii strĕmoșilor față cu natura urmașilor lor, saŭ despre moștenirea păcatului.*

Dar urmările perzătóre ale păcatului nu s'aŭ mărginit numai la primii ómeni, ci s'aŭ întins și la toți urmașii lor, carii prin naștere, primind ca moștenire,

[1]). Conf. orthod. part. I. într. 22.
[2]). Tot acolo într. 23.
[3]). Tot acolo într. 27.
[4]). Articolul 6.
[5]). Articolul 14.

de la dînșiĭ, natura lor, odată cu acésta moștenesc și păcatul, care a luat numele de păcat strĕmoșesc saŭ păcat original.

Ca mărturie despre acéstă credință a Bisericiĭ vechĭ este faptul, că într'însa, precum se știe, încă din timpurile apostolice exista obiceĭul de a boteza pe copiĭ, și a-ĭ boteza *pentru lăsarea păcatelor* [1]). Motivat de acésta, *Origen*, cu dreptate, observă următórele: «dacă copiiĭ se botézĕ pentru lăsarea păcatelor, apoĭ acăror păcate? Când aŭ păcătuit eĭ óre? Pentru ce alt-ceva póte să le trebuéscă lor baea botezuluĭ, dacă nu pentru ceea ce am dis acum, că *nimenĭ nu va fi curat de păcat, măcar o ḑi de ar fi viéța luĭ pe pământ?* Și așa, copiiĭ se botézĕ, pentru-că prin taĭna botezuluĭ se spală de necurățiile nașteriĭ [2]). Apoĭ ne întâlnim și cu un șir neîntrerupt de părinți și învĕțătorĭ vechĭ, carĭ și în particular, și la sinóde exprimă clar și confirmă tot aceeași idee a Bisericiĭ. Deja *Sf. Iustin* destul de lămurit învață despre dependința lăuntrică de păcatul strĕmoșesc a întregeĭ stărĭ păcătóse, împreună cu blestemul întins asupra tuturor ómenilor [3]), afară de Iisus Christos, care s'a născut fără păcat din Fecióra [4]). Așa, după cuvintele luĭ, neamul omenesc de la Adam s'a supus morțiĭ și amăgiriĭ șarpeluĭ, pentru-că fie-care după vina sa proprie a făcut rĕul [5]). Dacă după ideea exprimată aci,

---

[1]). Veḑĭ: *Irineŭ* Contr. haeres. lib. II. c. 22. n. 4. *Orig.* lib. V. in cap. 6 epist. ad Roman. n. 9. *Cipri.* Epist. 59 ad Fid. de laps. *Ambros.* De Abach. c. 2. n. 81. *August.* Serm. 115. n. 4.

[2]). In Luc. homil. 14.

[3]). Dialog cum Tryph. c. 95.

[4]). Ibid. c. 23.

[5]). Ibid. 88.

neamul omenesc începênd chiar de la Adam s'a supus morții, apoi negreșit, că tot de la Adam s'a supus și păcatului lui Adam, cauza morții, lucru care se vede din expresiunile lui Iustin: a căzut prin amăgirea șarpelui». Ce e drept ideea acésta, pe cât se pare e cu totul slăbită de următórele cuvinte: «pentru-că fie-care după vina sa proprie a facut rĕul»; dar nu e greŭ ca ele să fie înțelese în senzul, că de și toți ómenii s'aŭ supus în Adam amăgirii șarpelui, totuși fiecăruia i-a rĕmas voința capabilă de a alege și a face bine [1]), și de aceea, dacă toți aŭ făcut rĕul, aŭ făcut acésta nu după voința altora, ci după voința lor proprie și prin acésta aŭ justificat judecata lui D-ḑeŭ, care a pedepsit cu mórte pe tot neamul omenesc, începênd de la Adam. In fine, însuși Iustin își exprimă ideea sa în alt loc mai clar, atingêndu-se de necesitatea renașterii prin baea botezului, vorbește între altele următórele: «fiind-că nu știm prima nóstră naștere, și după necesitate ne-am născut din sĕmînță prin contactul reciproc al părinților și am crescut în obiceiuri urâte și într'un chip de viéță rea, apoi, pentru ca să nu rămânem fii ai necesității și ai necunoștinții, și să devenim fii ai libertății și ai științii, și pentru ca să căpătăm iertarea păcatelor de mai 'nainte, în apă, se chémă asupra celui ce voește să se renască și să se căéscă de păcate numele Tatălui a tóte și Stăpânului D-ḑeŭ» [2]). Fiind-că în locul citat necesitatea și necunoștința în fie-care nerĕnăscut se contra-pune libertății și științii ca însușiri ale unei vieți noi, plăcute lui D-ḑeŭ, pentru care este natural, ca

[1]). Apolog. I. n. 10.
[2]). Dialog. c. 61.

sub arătata necesitate şi necunoştinţă, să se înţelégă ceva neperfect şi neplăcut luĭ D-ḑeŭ, apoĭ cuvintele citate ale luĭ Iustin, fără greutate pot fi înţelese în următorul senz: noĭ toţĭ ne-am născut din părinţiĭ noştĭ cu necunoştinţa păcătósă şi cu înclinarea necesară spre păcat şi afară de acésta şi noĭ înşine am reuşit să mărim păcatul nostru, şi de aceea e necesar pentru fie-care dintre noĭ să se renască în baea botezuluĭ, pentru ca devenind fiĭ aĭ libertăţiĭ şi aĭ ştiinţiĭ să începem o nouă viéţă maĭ bună şi plăcută luĭ D-ḑeŭ.

Ucenicul luĭ Iustin *Tatian*, de şi pe lângă ideea despre conrupţiunea ómenilor, începută chĭar de la Adam, adaugă opinia sa personală despre întreita compunere a naturiĭ omeneştĭ, totuşi o dă destul de clar şi de inteligibil. După părerea luĭ, primul om, posedând înainte de căḑere, afară de corp şi suflet, încă şi duh ceresc, care era însuşĭ chipul luĭ D-ḑeŭ, şi asemănarea cu El, după căḑere a rĕmas numaĭ cu sufletul şi cu corpul, perḑênd duhul cel asemenea cu D-ḑeŭ, ĭar odată cu acésta viéţă şi lumina spirituală, carĭ nu sunt în suflet, luat în sine însuşĭ [1]). De aceea toţĭ ómeniĭ aŭ numaĭ suflet şi corp, dar n'aŭ duh divin, şi de aceea se şi află sub domnia întunereculuĭ şi a morţiĭ spirituale, arătându-se în totul asemenea animalelor, şi deosebindu-se de dênsele dór numaĭ prin darul cuvîntuluĭ [2]). In fine, după Tatian natura omuluĭ căzut nu s'a stricat într'atâta în cât să nu fi rămas în el nicĭ o urmă de bine. In sufletul luĭ s'aŭ conservat óre-carĭ scânteĭ de puternicie a duhuluĭ di-

[1]). Orat ad. graec. n. 12 et. 20.
[2]). Ibid. n. 13 et. 15.

vin care l'a părăsit, şi de aceea póte să caute şi să cunóscă pe D-ḑeŭ, cu ajutorul Revelaţiunii divine [1]), póte nu numaĭ să nu facă rĕul, dar să-l şi respingă [2]), apoĭ póte saŭ să atragă spre sine, saŭ să respingă duhul divin, înrudit cu sine, pe care l'a perdut când-va [3]).

In fine, relativ de Tatian, ca şi de Sf. Iustin, trebue de observat, că eĭ maĭ mult presupun, de cât exprimă direct ideea despre dependinţa lăuntrică a conrupţiunii tuturor ómenilor de păcatul strĕmoşilor, saŭ despre trecerea acesteĭ conrupţiunĭ la toţi ómeniĭ numaĭ de la dênşiĭ, iar nu din alt isvor. *Irineŭ* însă o exprimă direct şi cu tótă precisiunea. «Eva ḑice el, arătând neascultare, s'a făcut causă a morţiĭ şi pentru sine şi pentru tot neamul omenesc [4]).» Iar în alt loc ast-fel îşĭ complectézĕ ideea sa: «noĭ în primul Adam am supărat pe D-ḑeŭ prin neascultare de porunca Luĭ, ĭar în al doilea Adam ne-am împăcat cu Dînsul, fiind ascultătorĭ chĭar până la mórte, pentru-că nu eram datorĭ altuia ci Aceluia, a Căruĭa poruncă am călcat'o [5]). Din locurile citate se vede, că după părerea Sf. Irineŭ toţi ómeniĭ pentru faptul că se trag din Adam, sunt deja părtaşi păcatuluĭ cu care el a supărat pe D-ḑeŭ, şi de aceea toţi sunt vinovaţi înaintea luĭ D-ḑeŭ, de şi toţi pot găsi împăcarea cu Dînsul în al doilea Adam prin credinţa lor în El, ceea ce depinde în totul de propria lor libertate, care a rĕmas în eĭ nevătămată [6]). Un lucru numaĭ nu se exprimă aci, a-

[1]). Orat. ad graec. n. 13.
[2]). Ibid. n. 11.
[3]). Ibid. n. 13.
[4]). Contr. haeres. lib. III. c. 22. n. 4.
[5]). Ibid. lib. V. c. 16. n. 3.
[6]). Contr. haeres. lib. IV. c. 37. n. 4.

nume: în ce chip păcatul luĭ Adam trece de la dînsul la toţĭ urmaşiĭ sĕĭ; dar judecând după faptul că Sf. Irineŭ a creḑut ca absolut indispensabilă rescumpărarea prin Christos pentru ómeniĭ de tóte vîrstele, neexcluḑênd nicĭ copilăria [1]), trebue a socoti, că el n'a pus alt punct de trecere a păcatuluĭ, de la Adam la toţĭ urmaşiĭ luĭ, de cât naşterea.

Tertulian susţine de-a dreptul, că concepţiunea şi naşterea sunt acel canal general, prin care stricăcĭunea păcatuluĭ trece de la Adam la urmaşiĭ luĭ [2]), pentru care, după Tertulian, toţĭ ómeniĭ, afară de unul-Christos, care a fost tot odată şi D-ḑeŭ [3]), sunt supuşĭ acesteĭ stricăcĭunĭ originale (originis vitio) [4]), care în primele timpurĭ, manifestându-se în întunecarea şi slăbirea forţelor spirituale a fie-căruĭ om, cu timpul şi maĭ mult încă se întăreşte acţiunea eĭ perḑĕtóre prin atragerea ómenilor de sensibilitate, cu tóte că nicĭ o dată ea nu nimiceşte în eĭ nicĭ libertatea spre bine, nicĭ facultatea spre renaşterea harică [5]).

Tot ast-fel şi *Origen* consideră concepţiunea omuluĭ în pântecele mameĭ şi naşterea, ca isvor general al stricăcĭunii care trece de la Adam la urmaşiĭ luĭ odată cu moştenirea naturiĭ lor (corporale) [6]). Din acéstă cauză, după Origen, toţĭ ómeniĭ prin faptul deja că se concep şi se nasc (afară de Iisus Christos, conceput şi născut în mod supranatural din Fecĭóră şi

---

[1]). Contr. haeres. lib. II. c. 22. n. 4.
[2]) De anima c. 40.
[3]). Ibid. c. 41.
[4]). Ibidem c. 40. et. 41.
[5]). Ibidem.
[6]). In Epist. ad Roman. lib. V. c. 1—4. In levit. homil. 12, n. 4.

prin conlucrarea Sf. Duh), sunt păcătoşi [1]); de aceea nicĭ copiiĭ nu sunt streinĭ de necurăţia naşterii şi aŭ trebuinţă de spălarea eĭ, pentru care şi în Vechiul Testament se aduceaŭ jertfe pentru fie-care noŭ născut, şi în Testamentul Noŭ se sĕvîrşeşte botezul asupra copiilor întru lăsarea păcatelor, negreşit, nu a lor personale, ci ale necurăţenieĭ naştereĭ, care zace asupra lor [2]). In fine, după Origen, stricăciunea păcatuluĭ, moştenită, întinzându-se de o potrivă asupra tuturor, nu lucrézĕ cu aceeaşĭ putere în toţĭ, în unĭĭ manifestându-se mai mult, ĭar în alţiĭ mai puţin, lucru care depinde de libertatea omuluĭ, rĕmasă neatinsă, capabil în orĭ-ce timp şi de înrĕutăţire şi de desĕvîrşire morală [3]).

Ast-fel este în scurt doctrina luĭ Origen despre moştenirea păcatuluĭ strĕmoşesc, doctrină, în genere conformă cu învĕţătura veche bisericéscă. Dar, un lucru nu trebue de uĭtat anume, că Origen amestecă cu ea opiniunea sa personală despre păcatul sufletelor înainte de a exista lumea, independent de păcatul moştenit, care trece asupra corpuluĭ, din care cauză acéstă doctrină a luĭ se slăbeşte şi perde din putere. In acéstă doctrină este strict necesar a deosebi credinţele vechĭ bisericeştĭ de ideile personale ale luĭ Origen, ceea ce nu e greŭ de făcut, pentru-că însuşĭ Origen, aprópe tot-de-una, deosebeşte una de alta [4]).

[1]). In Epist. ad Roman. lib. V. c. 1—4. In levit. homil. 12. n. 4.

[2]). In levit. homil. n. 3. Cp. In Epist. ad Rom. lib. V. c. 9. contr. Cels. lib. VII. c. 50.

[3]) In Epist. ad. Rom. lib. VIII. c. 11. lib. VII. c. 16.

[4]). Apropo de învĕţătura luĭ *Clement al Alexandrieĭ*, despre păcatul strĕmoşesc trebue de observat, că ea e destul de neclară şi nehotărîtă. Punêndu-şĭ problema—de a justifica demnitatea lăuntrică a naturiĭ omeneştĭ contra acelor gnosticĭ, carĭ în zemislirea trupéscă a omuluĭ vedeaŭ rĕul

Dar mai important de cât tóte este faptul, că în secolul al treilea un Sinod local, ţinut în anul 252 la Cartagina şi care a fost compus din 66 episcopi, sub preşedinţa *St. Ciprian* cu tótă claritatea şi'a exprimat credinţa în trecerea prin moştenire a stricăciunii păcatului de la Adam, la toţi ómenii prin naşterea lor. Cu ocasiunea întrebării ridicată în biserica din Cartagina, dacă trebue, după exemplul tăerii împrejur, care se sĕvîrşia a opta ḑi în biserica Vechiului Testament, să se amâne şi botezul pruncilor până la a opta ḑi, saŭ dacă trebue a-i boteza mai 'nainte, fără a lua în consideraţiune acest termen, sinodul, după cum se ştie, a luat hotărîrea din urmă, şi hotărîrea sa a întemeat-o pe următórea consideraţiune fórte caracteristică: «dacă celor mai mari păcătoşi, cari aŭ greşit mult contra lui D-ḑeŭ, când cred, li se dă iertarea păcatelor, şi nimenui nu i se opreşte iertarea şi harul, cu atât mai mult nu trebue să se oprésca acésta copiluluĭ, care, abia născându-se n'a păcătuit întru nimic, ci trăgêndu-se după trup din Adam, a primit contagiunea morţeĭ vechĭ, prin însaşi naşterea şi care cu atât mai mult póte să se apropie de primirea lăsăriĭ păcatelor, cu cât luĭ i

şi isvorul neevitabil al relelor omeneşti, el s'a silit să explice tóte imperfecţiunile morale ale naturiĭ omeneşti, numai prin acţiunea libertăţiĭ, lăsând la o parte influenţa stricăciuniĭ moştenite. Clement, totuşi, admite universalitatea păcatului ómenilor, asemenea şi domnirea asupra lor, din cauza căderiĭ în păcat a strĕmoşilor, a blestemului şi a poftelor, cari inclină pe ómenĭ spre păcat (Strom. lib. III. c. 16 et 17); nu vorbeşte însă despre dependenţa lăuntrică a acestora de păcatul luĭ Adam, explicându-l mai mult prin influenţele personalo-morale, de cât prin influenţa stricăciuniĭ fisice moştenite. Ce e dreptul, el afirmă că a păcătui e propriŭ tuturor prin natură (Pedag. III. 12), dar dispoziţiunea acésta a naturiĭ omeneşti spre pĕcat, care tot-de-una se preface în realitate, el o explică nu prin păcatul moştenit, ci prin acţiunea altor cauze, şi anume, a necunoştinţiĭ şi a slăbiciuniĭ naturiĭ mărginite a omului, a releĭ creşterĭ şi a altor asemenea influenţe morale externe (Strom. lib. II. c. 20).

se lasă nu păcatele proprii, ci păcatele streine» [1]). Expresiunile întrebuințate aci, că copilul, pentru-că se trage din Adam după trup, primește contagiunea morții vechi, și că lui i se iartă nu păcatele proprii, ci păcatele streine, arată, că părinții sinodului amintit au admis existența stricăciunii păcatului moștenit și trecerea ei de la Adam la alții prin naștere. Credința lor în cazul acesta, negreșit, că a fost nu numai credința lor proprie, ci oglindirea credinții întregei Biserici vechi.

Trecând apoi la cei mai însemnați părinți și scriitori ai Bisericii din secolul al patrulea, la fie-care dintr'înșii, cari au atins cestiunea despre universalitatea păcatului original, găsim o învățătură clară și determinată, despre stricăciunea păcatului original, lucru de care ușor ne putem convinge din următórele trasuri esențiale și caracteristice ale învățăturii lor. Învățătorii arătați, mai întâi, învață unanim despre universalitatea păcatului omenesc, nefăcênd excepție de la acéstă lege generală de cât Iisus Christos, Care s'a născut în mod supranatural din Prea Sf. Fecióră, excepție, pe care ei tot-de-una o presupun necesarmente, iar câte odată o exprimă și direct [2]). Apoi, acest păcat al ómenilor ei îl pun în legătură cu căderea în păcat a lui Adam, afirmând, că «singură rătăcirea lui Adam a rătăcit tot neamul omenesc [3]), că păcatul, venind la ómeni, de la strămoși [4]), prin unul a trecut la toți [5]),

[1]). *Ciprian* Epist. 59 ad Fidum.

[2]). *Ambrosie:* Solus enim per omnia ex natis de femina Sanctus Dominus Jesus, qui terrenae contagia corruptelae immaculati partus novitate non senserit et coelesti majestate depulerit (In Luc. lib. II. n. 56). Cp. *Ilar.* Oper. Incert. fragm. 8.

[3]). *Ilar.* In Math. c. 18. n. 16; In Psalm. 59. n. 4

[4]). *Grigor. Naz.* Carm. arcan. orat. 7 sub. fin. *Vasile cel Mare* omil. în timp de fómete oper. sf. par. VIII. pag. 137.

[5]). *Ambros.* Apol. David II. c. 12. n. 11. *Chrisost.* homil. 10. în Rom. c. 5.

saŭ că noĭ toţĭ am păcătuit în Adam, fiind într'însul, după cum şi el este în fie-care dintre noĭ, cu natură omenéscă alterată [1]). Exprimându-şĭ ideea lor maĭ exact, eĭ arăta de-a dreptul zemislirea şi naşterea ca conduct general al stricăciuniĭ strĕmoşeştĭ trecută la noĭ toţĭ, arătând, că noĭ numaĭ pentru-că suntem moştenitorĭ aĭ luĭ Adam prin zemislire şi naştere ne facem odată cu acésta moştenitorĭ şi aĭ păcatuluĭ luĭ [2]), de óre ce ne zemislim şi ne naştem în păcat [3]), şi ne zemislim şi ne naştem în păcat pentru-că după legea naturiĭ ceea ce se naşte este tot-una cu născĕtorul: din ceea ce este supus patimilor se naşte pătimaş, din păcătos—păcătos [4]), precum şi din rob—rob [5]). In fine, învĕţătoriĭ secoluluĭ al patrulea, admiţênd în ómenĭ conrupţiunea păcatuluĭ, ca semn evident despre acésta ne arătaŭ starea bolnăviciósă a puterilor luĭ sufleteştĭ, care se manifestă în fie-care om, şi anume: slăbiciunea minţiĭ cu deosebire în înţelegerea lucrurilor divine, neputinţa voinţiĭ în pornirea spre bine şi în inclinarea maĭ mult spre rĕŭ, de cât spre bine [6]), asemenea întunecarea chipuluĭ luĭ D-ḑeŭ, existent în sufletul omenesc [7]); cu tóte acestea dînşiĭ eraŭ departe de a nega în omul căḑut orĭ-ce posibilitate de a şti pe D-ḑeŭ, cu mijlócele date luĭ de a cunóşte pe D-ḑeŭ [8]), saŭ

[1]). *Ambros.* Apol. David II c. 12. n. II. Chrisost. homil. 10. în Rom. c. 5.
[2]). *Ambros.* Ibidem comp. De Myster, c. 6. n. 32.
[3]). *Atanas.* In Psalm. 50. *Ambros.* Apolog. 1. David c. 11. n. 56 *Grigor. Nis.* în Psalm. 6. *Ieron.* Enarr. în Psalm. 50.
[4]). *Grigor. Nis.* De beatitud. orat. 6.
[5]). *Chrisost.* homil. 10 în Epist. Roman. c. 5.
[6]). *Chrisost.* In genes. homil. 17. n. 2. *Macar. cel Mare* homil. XXV. n. 2; De libert. ment. n. 21. *Ambr.* Hexaem. lib. I. c. 8. n. 31.
[7]). *Chrisost.* Exposit. în psalm. 3. *Macar. cel Mare* homil. 12.
[8]). *Atanas.* Contr. gent. c. 30. *Lact.* Instit. lib. 1 c. 2. *Vasilie cel Mare* Epist. 227. *Grigor. Naz.* orat. 28. n. 6. *Grigor. Nis.* De beatitud. orat. 6.

posibilitatea de a dori și a face binele, pe lângă libertatea alegerii între bine și rĕŭ, și care a rĕmas neatinsă într'însul [1]), precum și păstrarea a óre căror urme ale chipului luĭ D-ḑeŭ, plus prerogativa asemĕnărei cu D-ḑeŭ [2]), rĕmasă în om.

Ast-fel *fer. Augustin* a fost fórte drept, când la reproșul ce i l'a făcut unul dintre pelagienĭ, cum că el singur ar fi înventat dogma despre păcatul strĕmoșesc, a rĕspuns ast-fel: «nu eŭ am inventat păcatul original, în care Biserica catolică crede din vechime, ci tu, care respingĭ acésta dogmă, fără îndoélă, eștĭ eretic noŭ» [3]). Ce a făcut însă pe Pelagie să nege dogma despre păcatul original? De sigur, că nu insuficiența învĕțăturiĭ Bisericiĭ asupra acesteĭ cestiunĭ ci, cu totul alte îndemnurĭ și considerațiunĭ curat personale. El nu era absolut în contra învĕțăturiĭ despre păcatul strĕmoșesc și până la un punct despre urmările luĭ asupra tuturor ómenilor; dar luĭ i se părea nedrept și chĭar periculos a admite, că păcatul luĭ Adam ar fi vătămat, atât tótă natura luĭ Adam, cât și în deosebĭ libertatea luĭ, și că el pe calea moștenireĭ fisice ar fi putut să aducă aceeași vătămare urmașilor luĭ, fiind-că admițîndu-se acésta ar trebui să se clatine, în fie-care, credința în puterile sale morale și rĕspunderea sa înaintea luĭ D-ḑeŭ, plus că s'ar rĕsturna orĭ ce moralitate. De aceea luĭ Pelagiu i se părea trebuitor, că chĭar de

---

[1]). *Ambros.* De Iacob et vit. beat. lib. II. n. 12. *Ciril al Ierus.* Cetech. orat. 4. n. 21. *Vas. cel Mare* Quod Deus non est auct mal. n. 7. *Grig Nis.* De homin. opific. c. 4. *Chrisost.* în genes. 19. n. 1.

[2]). *Epifan.* Haeres 70. n. 3; Epist. advers. Ioan Ierosol. *Ambros.* De dignit cond. Human. c. II et. III. *Grig. Nis.* orat. 2. in verba: faciamus homin.

[3]). De nupt. et concup. lib. II. c. 12.

s'ar admite influența păcatului lui Adam asupra ómenilor, acésta însă numai în sensul, că el trece la ómenĭ pe calea externă a exemplului și a imitării, ĭar nicĭ de cum pe calea fisică, rĕmânênd prin urmare întrégă atât natura, cât și libertatea lor. In vederea acestor părerĭ arbitrare, de și bune la vedere, s'a format la pelagienĭ, în opositie cu învĕțătura bisericéscă despre moștenirea păcatului, o teorie a lor deosebită asupra originiĭ și rĕspândirii păcatului, a cărei esența se póte presenta scurt în următórele positiuni: păcatul nu este ceva substanțial și care să aparțină substanțial naturiĭ omului, creat după suflet de însuși D-ḑeŭ, ci este un fenomen cu totul întîmplător și de scurtă durată, care apare numai în domeniul voințiĭ și nu înainte de desvoltarea libertății în ea și care, singură e capabilă a da naștere păcatului [1]); el, mai departe, nu este o stare óre-care, saŭ dispositiune permanentă spre păcat, ci numai o procedare întîmplătóre și momentană a voințiĭ în contra legiĭ, lăsând urmă numai în memorie și în conștiința păcătosului [2]), și de aceea păcatul lui Adam, n'a putut să aducă nicĭ o vĕtămare esențială nicĭ în natura lui spirituală nicĭ în cea fisică, și cu atât mai puțin n'a putut s'o aducă în urmașiĭ lui, cariĭ n'aŭ putut să moștenéscă—de la strĕmoșul lor ceea ce el singur nu avea în natura sa [3]); apoĭ păcatul lui Adam n'a putut să trécă la urmașiĭ lui, nicĭ sub formă de culpă, vinovație, pentru-că ar fi în contra dreptății a imputa o vină cui-va, nesĕvîrșită de

---

[1]). August. De nat. et. grat. c. 19. n. 21. De peccat. origin. c. 13. n. 14.
[2]). Ibid. opp. imperf. contr Iulian. lib. I. c. 96; lib. III. c. 187.
[3]). Ibid De nat. et. grat. c. 30. n. 34.

el, ci de altul [1]); toţi ómenii, prin urmare, se nasc tot aşa de nevinovaţi şi nevicioşi precum eraŭ şi strémoşii înainte de cădere, şi ei se găsesc în acéstă stare până când se desvoltă în ei conştiinţa şi libertatea, când deja este posibil păcatul [2]), păcătuind, parte atraşi de exemplul luĭ Adam saŭ prin imitarea luĭ [3]), dar maĭ cu sémă în puterea libertăţiĭ lor proprii, care e atât de puternică, că dacă omul s'ar hotărî cu tótă puterea, ar putea să nu facă nicĭ un păcat şi să fie pentru tot-de-una inocent [4]), de şi prin acésta tot n'ar putea scăpa de mórte, care este un tribut indispensabil al naturiĭ create, ĭar nu o urmare a păcatuluĭ luĭ Adam [5]).

Dar se înţelege că acéstă învĕţătură a pelagienilor a mers în opositie cu învĕţătura creştină nu numaĭ despre cădere, ci şi despre rĕscumpărarea omuluĭ şi de aceea aŭ fost zadarnice încercările susţinĕtorilor eĭ, de a o împăca măcar cât de puţin cu vechea învĕţătură bisericéscă şi cea revelată despre păcatul strĕmoşesc, ca păcat, în sensul strict, moştenit, saŭ care trece nu pe calea exemplului şi a imitării, ci pe calea naşterii naturale de la stremoşi la toţi urmaşii lor. Tóte acestea cu multă putere şi cu multe dovezi le-a opus pelagienilor *fer Augustin*, aducênd contra lor şi mărturia evidentă a Revelaţiunii [6]), şi mărturia bisericiĭ vechi, care s'a exprimat în învĕţătura vechilor eĭ păstorĭ [7]), şi în obiceĭul eĭ cel maĭ vechiŭ de a bo-

[1]). Augustin opp. imperf. lib. II. c. 42.
[2]). Ibid. contr. Iulian lib. III c. 4. Opp. imperf. lib. II. c. 20.
[3]). Ibid. de peccat. orig. c. 15. n. 16. Comp. De natur et. grat. c. 19. n. 10.
[4]). Ibid. De gratia Christ. c. 3 et 5.
[5]). Ibid. opp. imperfect. lib. III. c. 156.
[6]). De ex. app. Imperf. lib. II. c. 68. Contr. duas epist. Pelag. lib. IV. c. 4.
[7]). Contr. Iulian lib. I.

teza pe prunci [1]), și arătând la suferințele și nevoile de tot felul, cari atîrnă asupra tuturor ómenilor, neexceptând nici pe copii ca fenomene, care n'ar fi explicabile fără presupunerea păcatului universal moștenit de ómeni [2]).

Invățătura lui Augustin despre păcatul original fiind îndreptată direct contra pelagienilor, era un mare contrapond pelagianismului. Esența ei se coprindea în următórele: Adam nu era ceea ce este acum fie-care om luat în parte; el era nu numai cel dîntâi om, ci și tulpină, în care se coprindea natura tuturor ómenilor viitori, cari aveau să se tragă dintr'însul [3]). De aceea era fórte important, atât pentru sórta lui Adam, cât și pentru sórta tuturor urmașilor lui, dacă el va conserva, prin supunere la voea lui D-deŭ, întrégă și neatinsă natura sa, saŭ o va vătăma prin păcat. S'a întîmplat faptul din urmă. Adam a păcătuit, și păcatul s'a atins de dînsul nu numai din afară (cum învață pelagienii), ci a pătruns și a infectat tótă natura lui. Pe când înainte de cădere, în natura lui, domnea armonia complectă și equilibrul între suflet și corp, între înclinațiunile spirituale și corporale, așa că atunci când sufletul tindea liber spre D-deŭ și se supunea Lui, se supunea și corpul și-i slujea, cu căderea în păcat s'a stricat acéstă armonie și acest equilibru. Sufletul încetând a se supune lui D-deŭ, ca pedépsă și corpul a încetat a se supune, ba s'a făcut superiorul lui, așa că în omul căḑut, în loc de

[1]). De peccat. merit et remiss. lib. I. c. 16. n. 21; c. 19, n. 24, c. 39, n. 70; lib. III. c. 12. n. 21. De peccat. orig. c. 40. n. 44. et. 45.
[2]). Opp. Imperfect. lib. I. c. 49; lib. II. 119.
[3]). De peccat. merit. et. remis. lib. I. c. 10.

legea minții s'a întronat legea pofteĭ, ĭar ca principiŭ vital, în locul spiritului s'a așeḑat trupul, abătênd duhul de la tot ce e spiritual și împingêndu-l către păcat și sensualitatea, așa că din fiĭcă a păcatuluĭ a devenit mamă a păcatuluĭ [1]). De aci se vede că Adam n'a putut să producă din sine de cât urmași cu natură conruptă saŭ cu natură în care trupul a domnit preste suflet. Dacă e așa, apoĭ toți ómeniĭ, carĭ se trag din Adam, sunt păcătoși, păcătoși nu pentru-că (după cum învață Pelagiŭ păcătuesc imitând pe Adam), ci fiind-că se nasc trupește din el, se nasc din corp păcătos și cu aceeași poftă [2]); actul zemislirii omuluĭ nicĭ odată nu e strein de de pofta trupéscă și de aceea, după cum sĕmînța din care resare corpul omuluĭ, tot așa și corpul luĭ nicĭ odată nu e strein de acéstă molipsire a păcatuluĭ [3]). Pentru acésta chiar aceĭ carĭ se nasc din părinți pioși și renăscuți prin Har, se nasc cu molipsirea păcatuluĭ, după cum din măslinul bun ĭese măslinul sălbatic, pentru-că și în ceĭ renăscuți saŭ plinĭ de Har rĕmâne, într'o măsură óre-care, pofta trupéscă, de și fórte neputincĭósă și nepericulósă, din causa domnireĭ duhuluĭ asupra eĭ, tot-deuna însă capabilă și gata spre acte păcătóse din causa slăbireĭ acesteĭ autorități [4]). Cât privește pe ceĭ nerenăscuți se înțelege, că ea lucréḑă într'înșiĭ cu tótă puterea, făcêndu-ĭ absolut robĭ aĭ eĭ adică, robĭ păcatuluĭ

---

[1]). De peccat. merit et remiss. lib. II. c. 22. et. 36. De nupt et. concupire lib. I. c. 23 et. 24.

[2]). De peccat merit. et remiss lib. I. c. 15 et. 19.

[3]). Contr. Iulian lib VI. c. 4, 6, 17, 20. De nupt. et concupix. lib. I. c. 24; lib. II. c. 28 De peccat. origen. c. 37. et 42.

[4]). De nupt. et concupix. lib. II. c. 34. et. 50. Contr. Iulian lib. V. c. 6. De peccat. origen. c. 31.

și răpindu-le ori-ce voință în facerea binelui [1]), și de aceea nu e de mirare, că din aceștia se nasc fii trupești, asemenea lor, după cum și dintr'un maslin sălbatic tot-de-una se naște tot un maslin sălbatic.

Nu e greu de vědut, că fer. Augustin, prin învățătura sa atât de puternică și de caracteristică despre ființa și modul răspândirii păcatului original a înfruntat și a resturnat cu totul teoria pelagiană, care nu-și avea temeiu nici în Revelațiune, nici în învățătura veche bisericéscă. Dar, e imposibil a nu observa, că și el însuși, alunecându-se în luptă cu pelagienii, n'a putut evita óre-cari extremități, admițênd în învățătura despre profunditatea stricării naturii omenești căděte așa exagerări, cari nici într'un caz nu puteaŭ fi justificate nici de Revelațiune, nici de învățătura părinților și învățătorilor vechi ai Bisericii. Cu tóte acestea trebue să se recunóscă meritul lui Augustin pentru lupta lui îndelungată și spornică contra falsei învățături a pelagienilor, periculósă Bisericei creștine, la combaterea căreea a contribuit mult și prin propriele sale opere polemice, și prin aceea, că a provocat la aceeași activitate, față cu pelagianismul, și tótă biserica de apus. La apus, după cum se știe, de la anul 412 până la 431 (începênd cu Sinodul din Cartagena și sfîrșind cu cel de Orange) s'aŭ convocat un șir întreg de sinóde locale, la cari s'a condemnat și s'a exclus erezia pelagienilor sub tóte formele ei [2]). In fiine, trebue de observat, că în Biserica de apus n'aŭ încetat certurile nici după condamnarea doctrinei lui Pelagiŭ; cu deose-

[1]). De civit. Dei Lib. XIV c. 11 comp. contr. duas. epist. pelag. lib. I. c. 2.
[2]). Vedi, Binii. concil. t. I. pag. 862. 864 și 865.

bire numaĭ, că aceste certurĭ nu se ridicaŭ din cauza falseĭ învĕţăturĭ a luĭ Pelagiŭ, ci din cauza învĕţătureĭ exagerate a fer. Augustin despre urmările păcatuluĭ original, întinse, de dînsul, până la nimicirea în omul căḑut a orĭ-ce libertate spre bine, din care cauză, pe când unĭĭ dintre în vĕţătoriĭ de apus, temêndu-se de pelagianism, susţineaŭ cu tăria învĕţătura luĭ Augustin, alţiĭ din contra, silindu-se să slăbéscă şi se modereze pe acéstă din urmă, vrênd nevrênd, inclinaŭ câte odată spre pelagianism, lucru care n'a putut în urmă să nu se resfrângă nefavorabil asupra sórteĭ viitóre a învĕţăturiĭ de apus despre moştenirea păcatuluĭ strĕmoşesc.

Ce se atinge de Biserica de rĕsărit, apoĭ, ea ţinêndu-se de vechea credinţă a părinţilor despre moştenirea păcatuluĭ, nu putea, de cât să se rapórte cu compătimire către lupta de la apus cu eresia luĭ Pelagiŭ, şi în realitate ş'a exprimat acéstă compătimire, după cum se vede din mărturiile luĭ Celestin episcopul Romeĭ în epistola sa către Nestorie, citită la al treilea sinod ecumenic [1]), asemenea şi din recunóşterea de către Biserica de rĕsărit (la Sinodul din Trula) [2]) a sinoduluĭ apusan din Cartagena (418) cu hotărîrile luĭ, îndreptate contra eresieĭ luĭ Pelagiŭ [3]). Dar, la Rĕsărit între

[1]). Veḑĭ, Binĭĭ. Concill gener. T. III. pag. 1183.

[2]). Veḑĭ, can. 2 Sinod, Trul.

[3]). Iată hotărîrea sinodului local din Cartagena: «Cine respinge necesitatea botezuluĭ copiilor micĭ noŭ născuţĭ din pântecele mamiĭ, saŭ ḑice, că de şi eĭ se botézăîntru lăsarea păcatelor, dar nu împrumută nimic din păcatul strĕmoşesc a luĭ Adam, care ar trebui să fie spălat prin baea curăţireĭ de a doua (de unde ar urma, că modul de botezare întru lăsarea păcatelor nu se întrebuinţéză în sens adevĕrat ci în sens falş), acela să fie anatema; căcĭ cele ḑise de Apostol: *printr'un om păcatul a intrat în lume şi prin păcat mórtea: aşa şi mórtea în toţĭ ómeniĭ a intrat: întru care toţĭ am păcătuit* (Rom. 5. 12), se cuvine ale înţelege nu alt-fel de cum le-a înţeles tot de-una Biserica catolică, răspândită pretutindenea. Căcĭ după

păstoriĭ Bisericiĭ, nu se întâlnea nicĭ o cértă atât relativ de învĕţătura despre moştenirea păcatuluĭ strĕmoşesc, cât şi în deosebĭ asupra cestiuneĭ despre urmările acestuĭ păcat în rapot cu natura omenéscă căḑută. Ţinêndu-se strict de vechea învĕţătură bisericéscă despre moştenirea păcatuluĭ strĕmoşesc, eĭ admiteaŭ stricăcĭunea adîncă a naturiĭ lor, nu aĭrmaŭ însă, că acéstă stricăcĭune e atât de mare şi de puternică în cât să lipséscă pe om de orĭ-ce libertate în alegerea binelui. *Sf. Ión Damaschin*, care tot-de-una s'a ţinut de învĕţătura veche a Bisericiĭ, de şi punea păcatul strĕmoşesc şi adînca stricăcĭune a naturiĭ lor, de acord cu Augustin, în inclinarea şi căderea eĭ în sensualitate [1]), totuşĭ nu afirmă, că natura omenéscă căḑută este incapabilă absolut de bine, ci din contra susţinea cu tărie dreptul libertăţiĭ omeneştĭ—de a alege binele saŭ rĕul, de a lucra în armonie cu legea saŭ în contra eĭ [2]).

Tot ast fel s'a învĕţat şi maĭ în urmă în Biserica de rĕsărit despre urmările păcatuluĭ strĕmoşesc a luĭ Adam, cu deosebire numaĭ, că în vederea deosebitelor împrejurărĭ s'a formulat maĭ complect şi maĭ exact acéstă învĕţătură. Intru cât, ḑice confesiunea ortodoxă a Bisericiĭ catolice apostolice de rĕsărit, toţĭ ómeniĭ aŭ fost în stare de nevinovăţie întru Adam, apoĭ îndată ce el a greşit, aŭ greşit împreună cu dînsul şi toţĭ ómeniĭ, şi aŭ devenit în starea păcatuluĭ, fiind supuşĭ nu numaĭ păcatuluĭ, ci şi pedepseĭ pentru pă-

acéstă regulă a credinţiĭ, şi copiiĭ, carĭ n'aŭ putut să facă nicĭ un păcat se botéză întru lăsarea păcatelor, ca prin naşterea cea de adoua să se cureţe, într'înşiĭ ceea ce eĭ aŭ împrumutat de la naşterea veche» (Conf. 110. comp. 114, 115, şi 116).

[1]). De fid. orthod. lib. II. c. 30. comp. c. 28.

[2]). De fid. othod. lib. II. c. 26 et 27.

cat... Pentru-că cu acest păcat ne și zemislim în pântecele mameĭ și ne naștem după cum ḑice și Psalmistul: *că ĭată întru fără de legĭ m'am zemislit și în păcate m'a născut maica mea* (Ps. 50, 7) [1]). De aceea, în fie-care, din cauza păcatuluĭ și mintea și voința sunt stricate. In fine, de și voința omuluĭ s'a stricat din cauza păcatuluĭ original, totuși (în acord cu ideea luĭ Vasilie cel Mare), încă și acum în voința fie-căruia stă de a fi bun saŭ fiŭ al luĭ D-ḑeŭ, aŭ rĕŭ și fiŭ al diavoluluĭ» [2]). Iar în epistola patriarhilor de resărit citim următórele: Credem, că primul om, creat de D-ḑeŭ, a căḑut în raĭŭ în acel timp, când a călcat porunca luĭ D-ḑeŭ, urmând sfatuluĭ viclean al șarpeluĭ și că de aci se întinde păcatul strĕmoșesc prin moștenire la toți urmașiĭ, așa că nu e nimenĭ din ceĭ născuți, după trup, care să fie liber de acea sarcină, și să nu simtă urmările căderiĭ în viéța acésta. Iar noĭ numim sarcină și urmărĭ ale căderiĭ nu însuși păcatul (precum: necuvioșia, hula de D-ḑeŭ, uciderea, invidia, și tot ce provine din inima rea a omuluĭ) ci inclinarea spre păcat [3]). Fie-care om căzut are acea natură, cu care este creat și puterea firéscă liberă vie și activă, în urmarea căreea, după natură, póte să alégă și să facă binele și să evite rĕul. Iar cum că omul după natură póte să facă binele, la acésta a arătat și Domnul când a ḑis, că păgâniĭ iubesc pe ceĭ ce-ĭ iubesc pe dênșiĭ, și fórte limpede învață și ap. Pavel în epistola către Romanĭ cap. I. vers. 19, și în alte locurĭ, unde ḑice, că păgâniĭ ceĭ

[1]). Conf. orthod. p. I. într. 24.
[2]). Conf. orthod. p. I. într. 27.
[3]). Art. 6.

ce n'aŭ lege, fac din fire ale legeĭ (Rom. 2. 14). De aci se vede, că binele făcut de om nu póte să fie păcat, căcĭ binele nu póte să fie rĕŭ. Binele natural, face pe om să fie sufletesc, ĭar nu spiritual, în ceĭ renăscuțĭ însă prin Har binele, fiind întărit de Har, devine perfect și face pe om vrednic de mântuire [1]).

§ 64.

Observațiunĭ asupra diferitelor opiniunĭ falșe apărute și existente la apus despre păcatul strĕmoșesc și urmările luĭ.

a). In Romano-catolicism.

La Apus întâlnim un șir întreg de opiniunĭ falșe, asupra acestuĭ obiect, contra cărora e necesar să dicem câte-va cuvinte.

Motivul principal al aparițiunĭĭ acestor opiniunĭ aŭ fost certurile, de carĭ am vorbit maĭ sus, provenite din cauza învĕțăturĭĭ extreme a luĭ Augustin despre urmările păcatuluĭ strĕmoșesc, certurĭ, carĭ începênd îndată după Augustin, se póte spune, că s'aŭ continuat neîntrerupt în curgerea întregului period scolastic din vécul de mijloc și ceea ce e fórte important, aprópe tot-de-una, prepondera partea acelor teologĭ de apus, carĭ se încercaŭ pe orĭ-ce cale să modereze saŭ să slăbéscă învĕțătura luĭ Augustin. Ca resultat ultim al acestuĭ raport către învĕțătura luĭ Augustin despre păcatul original, după cum vom vedea îndată, a reeșit că ea nu numaĭ că n'a fost curățită de părțile extreme, dar a fost schimbată cu totul și s'a denaturat ceea ce era

[1]). Art. 14

într'însa conform cu vechea învĕţătură bisericéscă; şi cu tóte acestea, lucru de care trebue să ne mirăm, în acéstă formă din urmă a primit dreptul de predominare între teologiĭ posteriorĭ aĭ Bisericiĭ de apus. Spre a vedea maĭ clar, cum s'a întîmplat acésta, vom vorbi măcar în scurt despre aceĭ teologĭ maĭ însemnaţiĭ în perióda scolastică, carĭ aŭ anticipat şi aŭ pregătit o ast-fel de alterare în învĕţătura Bisericiĭ de apus despre păcatul original.

Anselm de Cantorbery, unul dintre ceĭ maĭ însemnaţiĭ teologĭ scolasticĭ cel dintâĭ care a pus începutul nu numaĭ al slăbiriĭ, dar şi al nimicireĭ învĕţăturiĭ luĭ Augustin despre urmările păcatuluĭ original, întrebuinţă pentru acésta un mijloc fórte hotărîtor dar şi fórte periculos anume: rĕsturnarea învĕţăturiĭ luĭ Augustin şi despre însaşĭ fiinţa păcatuluĭ original şi a învĕţăturiĭ despre perfecţiunea primitivă a naturiĭ omeneştĭ. După Anselm, ca şi după Augustin, dreptatea saŭ sfinţenia primitivă a omuluĭ se coprindea în raportul luĭ armonic cu D-ḑeŭ, precum şi în armonia conrespunḑĕtóre dintre corpul şi sufletul sĕŭ. Dar, pe când după Augustin, acéstă armonie era fructul activităţiĭ reciproce dintre D-ḑeŭ şi primul om, după Anselm, ea nu era de cât o lucrare a Haruluĭ supranatural, care, operând asupra omuluĭ cu totul din afară, era pentru natura desordonată a omuluĭ şi înclinată spre nearmonie ca un principiŭ de ordine, saŭ ca o cârmă. De aceea păcatul primuluĭ om, după Anselm, constă numaĭ în negarea pur exterióră a Haruluĭ supranatural, fapt care a avut ca urmare pentru om, care a călcat porunca luĭ D-ḑeŭ, lipsirea de acest har

(defectus justitiae) și întórcerea la acea stare curat naturală, în care el se găsea fără har, stare în care ast-fel de fenomen ca: lupta între corp și suflet, saŭ mișcările desordonate ale pofteĭ, de și sunt o imperfecțiune relativă, totuși imperfecțiune fórte naturală și neevitabilă, și decĭ streină de orĭ-ce păcătoșenie. Ce se atinge în fine, de moștenirea păcatuluĭ strĕmoșesc apoĭ, după Anselm, de și el există în realitate, totuși consistă nu în vre-o stricare saŭ inclinare spre păcat, predată prin zemislire și naștere, ci numaĭ în faptul că asupra tuturor ómenilor trece, prin moștenire, vina și condemnarea strĕmoșéscă pentru perderea dreptățiĭ primitive și trece fiind-că se nasc cu insuficiența acesteĭ dreptățĭ, după cum dintr'un stăpân, degradat în rob, se nasc copiĭ robĭ, și de aceea toțĭ sunt fiĭ aĭ mânieĭ luĭ D ḑeŭ, supușĭ condemnăriĭ și morțiĭ, cu tóte că în acelașĭ timp, după Anselm, toțĭ se nasc cu natura întrégă și nevătămată precum și cu puterĭ sănătóse, dar curat naturale saŭ neînhăruite [1]).

Nu-ĭ greŭ de vĕḑut, că prin acéstă învĕțătură curat negativă a luĭ Anselm despre păcatul original, ca perdere numaĭ a dreptățeĭ primitive, nu numaĭ că se excludea moștenirea extremă a stricăciuneĭ natureĭ omenești, admisă de Augustin, ci și orĭ-ce fel de moștenire a stricăriĭ, fiind-că el excludea însuși isvorul acesteĭ stricăriĭ, adecă păcatul original, pus de Anselm,—în opositie cu Augustin, care-l punea în pofta trupéscă,—numaĭ în vina externă a omuluĭ, față de D-ḑeŭ, ĭar nu și în natura omenéscă, rĕmasă în întregimea eĭ naturală,

[1]). Anselm. De liber arbitr. c. 3. De concept. virginal. c. 2, 5, 10, 23, et. 27.

după ideea lui Anselm. Pentru acésta nu se putea aştepta, ca învĕţătura lui Anselm despre păcatul original să pótă prepondera asupra învĕţăturii lui Augustin, mai ales, dacă se are în vedere autoritate neobicinuită de care s'a bucurat Augustin în tóte scólele teologice din Apus.

In realitate, cel puţin, în primele timpuri, ceĭ mai buni dintre teologii scolastici ai Apusului nu eraŭ dispuşi să jertféscă învĕţătura lui Augustin despre esenţa păcatului original pentru învĕţătura lui Anselm, ceea ce se vede de acolo, că pe când unii dintre dînşii, ca de ex. *Hugo* (Saint Victor) şi *Petru Lombard* contrapuneaŭ învĕţătura lui Anselm despre păcatul original învĕţăturei lui Augustin, alţii, ca de ex. *Bonaventura* şi *Toma Aquinat*, de şi s'aŭ încercat să unéscă şi să împace pe una cu alta, totuşi aŭ căutat să facă acésta fără nici o ştirbire a învĕţăturei lui Augustin ci mai mult a învĕţăturii lui Anselm.

Aşa, după *Hugo*, păcatul lui Adam nu este numai o lipsă negativă de dreptate (după cum învaţă Anselm), ci un viciŭ positiv, real, care a vĕtămat în strĕmoşul, care a călcat porunca lui D-ḑeŭ, sufletul lui cu necunoştinţă, iar corpul cu pofta, vĕtămare care trece, pe calea naşterii, la toţi ómenii, pentru-că toţi să nasc cu aceeaşi natură, vătămată de una şi alta adecă: de necunoştinţă şi de poftă, cari nu sunt numai pedépsă, ci şi vină saŭ stare de păcat; căci neconştiinţa cu care se naşte fie-care om nu este numai o simplă lipsă de cunoştinţă ci, după cum ea se vede în omul în vîrstă, este o abatere de la ceea ce trebue a şti; apoi pofta nu este ceva curat natural şi indeferent din punctul

de vedere moral, ci este—aceea ce se arată în urmă, adecă ce-va păcătos, ce-va pătimaș [1]). *Petru Lombard*, de acord cu Augustin, punea păcatul original numaĭ în poftă, care a atins atât pe primul om, după crima sa, cât și acum pe toțĭ urmașiĭ sĕĭ, pentru-că toțĭ ómeniĭ se zemislesc și se nasc numaĭ prin poftă, a căreĭ otravă, de și vatĕmă nemijlocit numaĭ corpul omenesc, carĭ se zemislește și se naște, dar mijlocit și din cauza legăturiĭ dintre corp și suflet 'și întinde acțiunea sa distructivă și asupra sufletuluĭ [2]).

Bonaventura căutând să unéscă într'una învĕțătura luĭ Augustin despre păcatul original, cu cea a luĭ Anselm, a făcut-o acesta nu pentru alt-ceva, de cât cu convingerea complecteĭ netemeĭniciĭ a învĕțăturiĭ luĭ Anselm, după înțelesul căreĭa, nu numaĭ omul, ci și petrele trebuea să posedeze păcatul original, fiind-că și ele sunt lipsite de dreptate. Unind aceste învĕțăturĭ Bonaventura a pus pe a luĭ Augustin în primul loc, ĭar pe a luĭ Anselm în al doĭlea, pentru-că în prima găsia indiciŭ despre esența și cauza păcatuluĭ original, ĭar în cea din urmă numaĭ un indiciŭ la urmarea, care decurge din acéstă cauză. Alt-fel ḑicênd, Bonaventura punea păcatul strĕmoșilor nu în privațiunea lor de dreptatea primitivă, ci în pofta păcatuluĭ, care ĭ-a inclinat spre cele sensuale în loc de cele spirituale și care ĭ-a lipsit și de dreptate. Prin urmare, păcatul, comun tuturor și moștenit, el 'l vede nu în insuficiența numaĭ a dreptățiĭ primitive, ci și în poftă care se dă

---

[1]). De sacramentis lib. I. part. 7 c. 19, 24, 26—34. De arca Noe. Moral. lib. IV. c. 5.

[2]). Sententiarum. Lib. II. distinct. 30. n. 8. distinct. 31. n. 2 et 3.

tuturor prin zemislire şi naştere, poftă, care cuprinde în sine dorinţele şi patimile rele, şi care infectézá nu numaĭ trupul, ci, prin mijlocirea luĭ, şi sufletul, lipsindu-le de curăţenie şi dreptate [1]). *Toma Aquinat* în definiţiunea despre păcatul original de şi a dat primul loc perderiĭ dreptăţiĭ primitive, ĭar pofta a pus-o în al doilea loc, considerând pe cea întâĭ de cauză a cădereĭ strămoşilor în păcat, ĭar pe cea din urmă numaĭ ca urmare, totuşĭ sub perderea dreptăţiĭ primitive el a înţeles nu alt-ceva, de cât conrupţiunea lăuntrică a voinţeĭ omeneştĭ, care s'a abătut de la adevĕratul eĭ scop saŭ de la isvorul bineluĭ—D-ḑeŭ, de unde a urmat şi inclinarea eĭ spre bunurile sensuale saŭ căderea în robia pofteĭ păcatuluĭ [2]),—şi de aceea ideea despre perderea dreptăţiĭ primitive are la Toma Aquinat cu totul alt sens, de cât la Anselm.

Cu tóte acestea *Duns-Scot* s'a apucat să restabilésckă în tótă puterea eĭ teoria de maĭ nainte a luĭ Anselm despre păcatul original, începênd, de acord cu Anselm să afirme, că dreptatea primitivă a primuluĭ om nu consta de cât în harul supranatural, care, asemenea cavaleruluĭ saŭ frâuluĭ, reţinea şi înfrâna natura omenéscă prin sine sălbatică şi neînfrânată, şi că, păcatul strămoşilor nu constă de cât în aruncarea frâuluĭ, Haruluĭ divin, de unde a urmat lipsirea lor de acest Har şi întórcerea la starea primitivă a naturiĭ lor şi că, în fine, păcatul moştenit nu se cuprinde de cât în privaţiunea de dreptatea primitivă, precum

---

[1]). Comment. în 4 libraos sentent. lib. II. dist. 30. art. 1 et 2.
[2]). Summa Teolog. 1. secund. partis quest. 82 art. 1. et. 3. Sentent. lib. II. distict. c. 30 art. 3.

şi în vină şi condemnare, care atârnă de aci asupra tuturor, ĭar nicĭ de cum în stricarea naturei omeneştĭ în care atât tóte puterile în genere, sunt întregĭ şi nevătămate, cât şi în deosebĭ pofta, care apare în natura omenéscă ca fenomen curat natural, referitor maĭ mult la partea sensuală de cât la partea spiritualo—morală a omuluĭ şi care nu conţine în sine (ca şi la animale) nimic stricat saŭ păcătos [1]). In faptul că Duns-Scot s'a învoit cu Anselm în părere despre păcatul original nu e nimic extra ordinar, maĭ ales dacă se are în vedere aparițiunea a diferite opiniunĭ la Apus şi chĭar a diferite direcţiunĭ teologice contrare. Important e faptul, că acéstă opiniune nu numaĭ că n'a fost respinsă de Biserica apusuluĭ la sinodul din Trident, care s'a ocupat între altele şi cu determinarea învĕţăturiĭ despre păcatul original, dar pe cât se pare a fos primită şi aprobată, ceea ce se vede în parte din hotărîrile sinoduluĭ Tridentin, maĭ ales din hotărîrile de la prima, a doua şi a cincea şedinţă, dintre carĭ în cele douĕ dintâĭ se vorbeşte, că păcatul strĕmoşilor a constat în perderea sfinţenieĭ şi dreptăţiĭ date lor la început (fără a se determina exact, ce fel a fost acéstă dreptate şi sfinţenie), ĭar în cea din urmă, între altele, se afirmă, că în cel renăscut nu rămâne, absolut nicĭ o urmă a păcatuluĭ saŭ ceva neplăcut luĭ D-ḑeŭ, şi că dacă într'înşiĭ rĕmâne pofta saŭ inclinarea ca mijloc de escitare (fomes) apoĭ, ea maĭ degrab póte să le fie folositóre de cât periculósă şi în orĭ-ce caz nu este păcatul, de şi este din păcat şi trage

[1]). Comment in 4 libr. Sententiar. lib. II. dist. c. 22–30 et. 32.

la păcat [1]). De aci a urmat, că acéstă hotărîre, de şi într'o formă mai moderată, a început, puţin câte puţin, să câştige poziţiune dominantă şi însemnătate simbolică în Biserica de Apus [2]).

Dar, alăturea şi în legătură cu acéstă opiniune a lui Anselm şi Scot despre păcatul original, a apărut în catolicism încă o nouă opiniune tot despre păcatul original. Noi înţelegem opiniunea care a apărut la Apus în vécurile de mijloc despre concepţiunea imaculată saŭ despre scóterea de sub păcatul strămoşesc a Prea Sf. Fecióre, opiniune, care nu de mult a reuşit să se

[1]). Iată hotărîrile celor 5 şedinţe ale sinodului Tridentin: I. «Cine nu admite, că primul om Adam, călcând în rariŭ porunca lui D-ḑeŭ a perdut îndată sfinţenia şi dreptatea, dăruite luĭ, şi din causa acesteĭ călcăriĭ a căzut sub mânia lui D-ḑeŭ şi a morţiĭ cu care D-ḑeŭ l'a amenințat mai înainte, şi cu mortea a căḑut sub robia aceluĭ care apoĭ a avut stăpânia morţiĭ, adecă sub robia diavoluluĭ şi cine nu recunóşte că din cauza călcăriĭ, Adam întreg—şi după corp şi după suflet--s'a schimbat în mai rĕŭ anatema să fie. 2. Cine susţine că crima luĭ Adam a adus vătămare numaĭ luĭ, ĭar nu şi urmaşilor luĭ, că sfinţenia şi dreptatea primite de la D-ḑeŭ, aŭ fost perdute numaĭ pentru sine, ĭar nu pentru noĭ, saŭ că el murdărit de păcatul neascultăriĭ a predat întreguluĭ neam omenesc numaĭ mórtea şi pedepsele trupeştĭ, ĭar nu şi păcatul, care este mórtea sufletuluĭ, anatema să fie

5. Cine respinge că după graţia Domnuluĭ Iisus Christos, dată în botez nu se lasă vina păcatuluĭ strămoşesc, saŭ afirmă că nu se nimiceşte tot ceea ce are însuşire adevĕrată şi proprie păcatuluĭ, ci numaĭ se şterge, saŭ nu se impută, anatema să fie. Căcĭ în ceĭ renăscuţĭ D-ḑeŭ nu urăşte nimic, nimic nu e supus condemnăriĭ în ceĭ ce s'aŭ îngropat cu Christos prin botez întru mórte, în ceĭ carĭ n'aŭ mers după trup, ci s'aŭ desbrăcat de omul cel vechĭŭ şi s'aŭ îmbrăcat în cel noŭ, creat după D-ḑeŭ, care s'aŭ făcut nevinovaţĭ, neîntinaţĭ curaţĭ şi iubiţĭ luĭ D-ḑeŭ, moştenitorĭ aĭ luĭ D-ḑeŭ şi conmoştenitorĭ aĭ luĭ Christos, aşa că nimic nu-ĭ reţine de la intrarea în ceriŭ. Sf. Sinod mărturiseşte şi ştie, că în ceĭ botezaţĭ rămâne pofta, saŭ inclinaţiunea uşor de înflăcărat, dar ea, ca lăsată pentru luptă, nu póte să vatăme pe ceĭ ce nu se învoesc cu dînsa, şi pe ceĭ ce se luptă bărbăteşte, după harul luĭ Iisus Christos, ci din contră, cine se va lupta cu vitejie, se va încununa. Sf. Sinod face cunoscut că acéstă poftă pe care Apostolul o numeşte câte odată păcat Biserica ecumenică nicĭ o-dată n'a numit'o păcat în acel sens, că ea este păcat în sens propriŭ şi adevĕrat în ceĭ renăscuţĭ ci în acela, că ea este din păcat şi trage la păcat. Cine va gândi contrarul, anatema să fie (Concil. Trident sess V. 1, 2, et. 5, comp. sess VI, 1 et. 5).

[2]). Veḑi de ex. *Belarm.* De aniss. gratia; comp. Cathech. Rom. 3, 6, 10. *Megler.* La symbolique T. I. p. 51—53. *Berleag.*

ridice în Biserica de apus la trépta de dogmă. In ce chip s'a făcut legătura între părerea luĭ Anselm şi Scot şi noua dogmă romană, acésta nu e greŭ de înţeles. Fiind-că, după sensul teorieĭ luĭ Anselm-Scot, păcatul original a constat numaĭ în lipsirea de harul supranatural, rămânêndu-ĭ omuluĭ căḑut puterile întregĭ şi nevătămate, de şi slăbite şi cu direcţiune falşă, apoĭ pentru restabilirea luĭ în starea primitivă de dreptate, este de ajuns ca să se reîntórcă asupră-ĭ harul supranatural perdut. Fiind-că harul supranatural s'a revărsat cu prisos asupra Prea Sf. Fecióre la zemislirea eĭ, saŭ când era încă în pântecele mameĭ, se înţelege, că insuficienţa primitivă de har, comună tuturor ómenilor, într'însa a trebuit să fie complectată, şi ea a trebuit să se nască în aceeaşĭ stare, în care se găsea primul om înainte de cădere, adică plin de harul supranatural.

Dar noĭ trebue să observăm, că teoria Anselm-Scot, maĭ ales în forma sa pură, în care a dat-o însuşĭ Anselm şi Duns-Scot, e departe de a merita onórea, ce i s'a dat în Biserica de apus. Ea, pe lângă că e unilaterală, e lipsită de temeiŭ, arbitrară şi falsă. Maĭ întâĭ de tóte, ea presupune, cum că starea naturiĭ primuluĭ om, privită în sine, independent de harul supranatural comunicat eĭ, a fost în totul identică cu starea de acum a naturiĭ nóstre, aşa că naturiĭ noŭ create a primuluĭ om ca şi celeĭ a nóstre ĭ-aŭ fost deopotrivă de propriĭ şi lupta spiritualuluĭ cu sensualul şi pofta. Dar, transportând asupra naturiĭ primuluĭ om tot ceea ce a devenit, în natura, de acum firesc şi inevitabil, de ce nu s'ar

pune asupra ei și neputințele nóstre, suferințele și mórtea, după cum aŭ și făcut pelagienii, admițênd tóte acestea ca însușire firéscă și indispensabilă a naturii nóstre mărginite? Noi știm, însă, că D-ḑeŭ a creat pe om pentru neputreḑire, făcêndu-l chip al vecíniceĭ Sale existenți (Inț. 2, 23), așa că omul nu s'a putut abate alt-fel de la acéstă menire și posițiune a sa, de cât numaĭ prin călcarea porunciĭ, care trebuea după amenințarea d-ḑeéscă să-ĭ aducă mórtea (Fac. 2, 17). D-ḑeŭ prin urmare, a creat pe om cu natură nu numaĭ capabilă, dar și îndreptată numaĭ spre a păstra și susținea în sine o complectă armonie între corp și suflet și acéstă armonie a domnit tot timpul în natura primuluĭ om, până în momentul când el a călcat porunca, saŭ când păcatul a introdus, în natura luĭ, începutul lupteĭ și decĭ al distrugeriĭ și morțiĭ. Cum dar, se póte amesteca și identifica starea primară a naturiĭ omenești, pregătită spre neputrezire saŭ nemurire cu starea eĭ de acum, de luptă, distrugere și mórte, carĭ dovedesc nu numaĭ că asupra eĭ gravitéză pedépsa luĭ D-ḑeŭ, ci că în ea există distrucțiunea și desordinea internă, ca cauză lăuntrică a acestor fenomene? N'ar însemna óre acésta a amesteca ceea ce este nestricat cu cel stricat, sănătosul cu bolnavul, normalul cu anormalul?

Maĭ departe, prin acéstă teorie se presupune, că păcatul primuluĭ om consta aprópe numaĭ în perderea dreptățiĭ primitive, care la rîndul eĭ era o lucrare a haruluĭ supranatural. Insă, după cum nu se póte presupune, că omul liber rațional poseda dreptatea supranaturală, fără să fie părtaș la ea, tot ast-fel nu se póte

cugeta, ca păcatul, apărut nu înafară, ci înlăuntrul omului, n'ar fi produs nici o stricăciune în natura lui, ci s'ar fi mărginit acțiunea numai la privarea ei de Harul supranatural comunicat ei. In genere teoria arătată, vrênd nevrênd, transformând păcatul real moștenit numai într'o vină juridică și osîndire pusă asupra tuturor ómenilor din cauza legăturii lor de înrudire cu strămoșii lor, cu o parte a ei se apropie fórte mult de pelagianism, care de mult a fost rĕspins și condemnat de Biserică.

Ce se atinge în fine, de noua învĕțătura romană, adăpostită sub acoperemîntul acestei teorii, despre concepțiunea imaculată, saŭ streină de păcatul original a Prea Sf. Fecióra, mai întâi trebue de observat, că e departe de a fi adevĕrată acea idee a lui Anselm și Scot, primită chiar și de sinodul din Trident (canon. 5 șed. a 5-a), cum că pentru complecta restabilire a naturii omenești căḑute este de ajuns numai a i se reîntórce harul divin perdut, și că din acel moment al reîntórcerei Harului, care la Prea Sf. Fecióră concade cu concepțiunea Ei, iar pentru cei-l-alți cu actul botezului, în natura omenéscă se nimicește absolut tot ce e păcătos și neplăcut lui D-ḑeŭ și i-a loc numai ceea ce e curat, sfînt și plăcut lui D-ḑeŭ. Socotim acéstă idee ca neadevĕrată, pentru-că harul dat prin Is. Chr. omului căḑut, după cum știm din Revelațiune și din învĕțătura Bisericii vechi, nu-i da de odată saŭ momentan sfințirea și mântuirea, ci puțin câte puțin saŭ treptat, potrivit cu starea lui libero-morală, și conform cu acésta, nu-l sfințește numai, ci 'l și vindecă ca pe un bolnav și neputincios, și de aceea este o

exagerare nedréptă a susține și a presupune, că în renăscuți nu e nici o urmă de neputință a păcatului, căci apostolul Ioan a învețat: *dacă vom ḑice că păcat nu avem pe sine ne amăgim, și adevĕr nu este întru noi* (1 Ión. 1. 8), și Ap. Pavel a ḑis: *că nu fac binele, care voesc; ci rĕul, care nu voesc, acela fac, ĭar de fac acésta, care nu voesc eŭ, ĭată nu fac eŭ acésta, ci păcatul care locuește întru mine* (Rom. 7. 19, 20). Din contra e necesar a crede, că atunci, când renăscuților li se dă în botez deplin ĭertare de păcatele lor de mai 'nainte, pentru însănătoșarea inclinațiunii spre păcat, ca o contra otravă, li se dă numai începutul saŭ sĕmînța unei noui vieți spirituale și harice, pe care ei în tótă viéța trebue să o înrădăcineze într'înșii și în nĕdejde ca prin acésta să ajungă, dacă nu în timpul vieții pămênteștĭ, apoi după terminarea ei la complectă desrădĕcinare în sine a orĭ-ce urmă de neputință a naturiĭ sale, după cuvîntul Apostolului: *ci și noi carĭ avem pârga duhului, și noi singurĭ suspinăm întru noi așteptând moștenirea fiiască spre isbăvirea trupului nostru, că prin nădejde ne-am mântuit* (Rom. 8. 23, 24; comp. Rom. 7, 24).

Dar semnul și dovada cea mai evidentă despre absoluta netemeĭnicie a acestei învețăturĭ romane este faptul, că ea stă în complectă neunire și în contraḑicere cu învețătura arătată de noi, atât cea descoperită, cât și cea bisericéscă despre universalitatea păcatului original, care se predă prin naștere tuturor ómenilor, făcêndu se în cazul acesta excepțiune numai cu Iisus Christos, Care s'a conceput și s'a născut din Fecióra

Maria și din Duhul Sfînt. După cum am avut ocasiunea să vedem, toți învățătorii vechi, atât cei de Răsărit, cât și cei de Apus, conducêndu-se de revelațiune, aŭ învățat în perfect acord despre păcatul general, făcênd tot-de-una deosebire numai față de persóna lui Iisus Christos. De aceea aŭ fost zadarnice încercările teologilor latini mai posteriori de a găsi măcar ore-care indicii relative la noua lor dogmă [1]) la învățătorii vechi

[1]). Se póte observa, că latinii, în susținerea existenței ideii lor la învățăturii vechi despre concepțiunea imaculată a Sf. Fecióre, se referă ca la cele mai însemnate, după opiniunea lor, la următórele locuri. Așa, dic ei *Origen* a învățat: «De Maria nu s'a atins suflarea amăgitóre a șarpelui» și *Ambrosiŭ*) Comment în Ps. 118 orat. 2) dice: bine-voește a mĕ primi, Dómne, nu de la Sarra, ci de la Maria Fecióra curată, care, după Harul Tĕŭ, a rĕmas curată de orĭ-ce întinăciune a păcatului; tot ast-fel a învățat și *Augustin* dicênd, când e vorba de păcat: «exclud pe Sf. Fecióră Maria, despre care, în acéstă întrebare, din respect către D-dĕŭ nicĭ nu voesc să ridic cestiunea, pentru-că e recunoscută ca vrednică a naște pe Acela, Care, după cum e cunoscut tuturor, n'a avut nicĭ un păcat. Ea cu adevĕrat a trebuit să priméscă harul cel mai îmbielșugat, pentru ca să pótă tot-de-una triumfa asupra păcatului» (De nat. et grat c. 36. n. 42). asemenea și *Damaschin* (De fid. orthod. Lib. IV. c. 18): D-dĕŭ a dat Fecióreĭ Marieĭ un așa corp și suflet, cum a fost cuviincios Aceleea, care avea să priméscă pe D-dĕŭ în pântecele eĭ, pentru-că fiind sfînt, El póte să sălășuéscă numai întru sfinți. Dar cuvintele atribuite lui Origen sunt luate din o scriere (după judecata învățaților latini Meugler și Fessler), care n'a aparținut lui Origen, iar Origen, după cum am vĕdut, a învățat fórte clar despre nepăcătuirea prin concepție și naștere numai a lui Iisus Christos. Mai departe, mărturiile lui Ambrosiŭ și Augustin să iaŭ fără ca să se întórcă atențiune că într'însele este vorba numai despre curăția și sfințenia libero-morală a Sf. Fecióre, ceea ce nu exclude părtășia eĭ la păcatul original; asemenea fără nicĭ o confruntare cu învățătura generală și positivă a acestor părinți despre moș enirea păcatului, cu excluderea de aci numai a lui Iis. Christos. Ce se atinge de mărturia lui Damaschin, în loc de orĭ-ce replică e destul să arătăm, că în forma sa autentică ea se cetește așa: «aședată în casa lui D-dĕŭ și îngrășată de Duhul, ca un maslin roditor, Ea (Sf. Fecióră) s'a făcut locașul tuturor virtuților, îndepărtând mintea de orĭ-ce dorință a trupului și ast fel păstrându-și sufletul și corpul în curăție fecióréscă, după cum se cuvenea Aceleea, Care avea în pântece pe D-dĕŭ, și după cum întru sfinți se odihnește». Tot ast-fel sunt și referințele teologilor latini la liturghiile vechi, în carĭ Fecióra Maria se numește Prea Sfîntă și Prea curată, asemenea și la vechia sĕrbătóre a zemislireĭ Prea Sf. Fecióre, și predicile ținute cu acéstă ocasie de păstoriĭ vechi, pentru-că în liturghiile vechi nu e nicĭ vorbă despre curăția și sfințenia Prea Sf. Fecióre în raport cu păcatul original, și pentru-că nu e nicĭ o alusiune la acésta în învățăturile păstorilor vechi, de ex. a lui Andreĭ Criteanul, iar sĕrbătórea amintită se chiamă concepție, iar nu concepțiunea immaculată a Prea Sf. Fecióre.

aĭ Bisericiĭ cu atât maĭ mult, că aceştĭ din urmă, după cum se póte judeca după exemplul fer. Augustin [1]), dintr'o deosebită veneraţiune către persóna Prea Sf. Fecióre, ca Maĭcă a Domnuluĭ, credeaŭ cu totul nepotrivit a vorbi despre Ea în discuţiunile lor despre păcat. Primul, care a pus în circulaţie, la Apus, ideea despre scóterea Sf. Fecióre de sub păcatul original, a fost *Paschasiu Robert*, care a trăit pe la finele secoluluĭ al IX; a început însă a o susţinea şi cu un deosebit ţel o răspândi (în sec. XI în Lion) un óre *abate Quibert*, ceea ce a contribuit mult la instituirea sărbătoriĭ concepţiuniĭ imaculate a Sf. Fecióre în secol. al XII de către monahiĭ din Lion. Dar, abĭa noua învĕţătură despre concepţiunea imaculată a intrat în biserica din Lion, când s'a ridicat cu mare furie de mustrare contra eĭ renumitul *Bernard de Clairvaux*, care în epistola sa către monahiĭ din Lion, recunoscênd învĕţătura lor, cu totul necunoscută până acum bisericiĭ ecumenice vechĭ, ca eretică şi periculósă prin urmările eĭ, a scris între altele următórele: «mĕ înfricoşez, vĕţênd, că acum uniĭ dintre voĭ, aŭ dorit să schimbe starea lucrurilor importante, introducênd o nouă sărbătóre, necunoscută de Biserică, neaprobată de raţiune, nejustificată de vechea tradiţiune. Óre noĭ suntem maĭ cunoscătorĭ şi maĭ pioşĭ, de cât părinţiĭ noştri?... Dar veţĭ ţice: trebue cât se póte maĭ mult a prea-mări pe Maĭca Domnuluĭ. Acésta este adevĕrat, dar prea-mărirea dată împĕrăteseĭ cereştĭ, cere raţiune: Împĕrătésa ceruluĭ n'are nevoe de prea-mărire mincicinósă, avênd adevĕrate cununĭ de slavă şi semne de

[1]) De nat. et grat. c. 36 n. 42.

demnitate... Se ḑice, că trebue să se cinstéscă concepţiunea, care a precedat prea-măriteĭ naşteriĭ: pentru-că, dacă n'ar preceda concepţiunea, nicĭ naşterea n'ar fi prea-mărită. Dar ce să ḑicem, când alt cine-va pentru aceeaşĭ pricină ar cere aceeaşĭ cinstire pentru tatăl şi mama Sf. Fecióre? Asemenea pot să céră acelaşĭ lupentru moşiĭ şi strĕmoşiĭ eĭ până la infinit [1]).

Acest puternic protest al unuĭ aşa de renumit păstor, în timpul sĕŭ, cum a fost Bernard, n'a putut să rămână fără urmărĭ importante pentru sórta viitóre a învĕţăturiĭ nouĭ, apărută la Apus, despre concepţia imaculată a Sf. Fecióre. Mulţămită luĭ, nu numaĭ că încercarea monahilor din Lion a devenit infructuósă, dar şi maĭ pe urmă în cursul secolilor al XIII şi XIV când existaŭ neîntrerupte certurĭ asupra acestuĭ obĭect, tot-de-una staŭ pe partea luĭ Bernard şi contra inovatorilor, ceĭ maĭ bunĭ dintre teologiĭ apuseni, ca: *Petru Lombard*, *Bonaventura*, *Toma Aquinat* şi chĭar papiĭ; prin acésta se înţelege însă, că s'a înîngrădit mult calea spre rĕspândirea şi întărirea învĕţăturiĭ nouĭ despre Sf. Fecióră. Numaĭ din sec. al XV aŭ început să se preţuéscă maĭ puţin şi să se uĭte vechile preveniri şi instrucţiunĭ asupra acestuĭ subiect, din care causă din acest timp, simpatiile representanţilor bisericiĭ de apus nu atât pentru interesele credinţeĭ, cât pentru interesele personale aŭ început să încline din ce în ce maĭ mult pe partea partideĭ scotiştilor saŭ a franciscanilor, care devenise fórte numerósă şi puternică, ĭar odată cu acésta şi pe partea învĕţăturiĭ despre concepţiunea imaculată a Sf. Fe-

[1]). Bernard epist. 174.

cióre, luată sub scutul lor de ceştĭ din urmă. In fine şi pentru acest gen de representanţĭ aĭ apusuluĭ a slujit ca frâŭ teama, ca nu cum-va negarea vecheĭ tradiţiunĭ bisericeştĭ, apărate cu atâta tărie de Bernard, şi partisaniĭ sĕĭ, să producă marĭ turburărĭ în biserică, din care causă eĭ, cu tóte că în aparenţă eraŭ fórte convinşĭ de adevĕrul învĕţăturiĭ despre concepţia imaculată a Sf. Fecióre, totuşĭ nu se hotăraŭ să o ridice la rangul de dogmă, şi să dică că este eretică învĕţătură contrară. Aşa de ex. papa Sixt al IV maĭ întâĭ dăduse o bulă, prin care se aproba învĕţătura despre concepţiunea imaculată şi toţĭ se obligaŭ de a o primi ca adevĕrată, dar când prin acésta s'aŭ produs marĭ turburărĭ în biserică, el a dat o altă bulă prin care schimba hotărîrile celeĭ dintâĭ, lăsând la voea fie căruĭa a crede după cum va fi dispus, cu condiţiunea însă ca o parte să nu condamne pe alta [1]). Tot aşa s'a raportat către chestiunea despre concepţiunea imaculată a Fecióreĭ şi sinodul din Trident, fugind de orĭ-ce discuţiune asupra acesteĭ cestiunĭ, şi aprobând numaĭ hotărîrea luĭ Sixt al IV, exprimată în bula luĭ cea din urmă [2]). Aşa aŭ procedat şi toţĭ papiĭ, carĭ aŭ urmat după sinodul din Trident. Aceştia fiind provocaţĭ de diferite împrejurărĭ externe (d. e. Pavel al V. Ggrigore al XV şi Alexandru al VII), câte odată inclinaŭ pe faţă în partea învĕţăturiĭ despre concepţiunea imaculată a Prea Sf. Fecióre, dar nicĭ odată nu se hotăraŭ a ridica acéstă învĕţătură la trépta de dogmă, şi nicĭ sĕrbătoriĭ zemislireĭ Prea Sf. Fecióre

[1]). Veḑĭ Poinsot p. 78.
[2]). Sessio V De orig. peccat.

nu se hotăraŭ să-i dea o nouă însemnătate în sensul de sĕrbătóre a concepţiunii imaculate (imaculata conceptio) [1]. Numaĭ papa Piŭ al IX s'a hotărît să facă tóte acestea în anul 1854, fără să cugete că prin acésta el a trebuit să rupă legătura cu învĕţătura despre păcatul original, nu numaĭ a bisericiĭ de rĕsărit ci şi a vecheĭ biserică de apus, şi prin acésta să-şĭ atragă asupră-şĭ condemnarea atât a unia cât şi a celeĭ-l-alte biserică. .

§ 65.

b). *În protestantism şi alte secte raţionaliste eşite din protestantism.*

Ca protest în contra teorieĭ catolice a luĭ Anselm şi Scot, arătată de noĭ, în protestantinsm a apărut o învĕţătură cu totul opusă despre fiinţa şi urmările păcatuluĭ original, învĕţătura care stă în legătură şi cu învĕţătură despre dreptatea primitivă a primuluĭ om. Pe când partisaniĭ teorieĭ luĭ Anselm şi Scot, potrivit cu învĕţătura lor despre dreptatea primitivă ca dar supranatural, puneaŭ păcatul primuluĭ om numaĭ în actul extern al respingeriĭ daruluĭ divin, luteraniĭ, din contră, punênd dreptatea primitivă a omuluĭ în perfecţiunea naturiĭ luĭ, se sileaŭ a aprofunda cât maĭ mult, în acéstă natură, aparińiunea păcatuluĭ original cu tóte urmările luĭ vătămătóre. Apoĭ, pe când apărătoriĭ teorieĭ luĭ Scot, consecinţa păcatuluĭ original, numită de eĭ defectus justitiae, o puneaŭ numaĭ în perderea externă a harului supranatural, păstrându-se în om in-

[1]. Notitia Pontifiic. Rom. p. 282.

tegritatea naturiĭ luĭ curat naturale, luteraniĭ din contră, consecinţa căderiĭ în păcat numită şi de eĭ tot defectus justitiae, o puneaŭ aĭurea, şi anume în perderea stăriĭ normale a naturiĭ create de D-ḑeŭ şi înlocuirea eĭ cu o stare nenormală saŭ ceea ce este tot una cu absoluta conrupere a naturiĭ omeneştĭ şi stricarea eĭ până în adîncul şi temeliile eĭ. In fine, pe când ceĭ întâĭ socoteaŭ, că tóte puterile natureĭ omeneştĭ căḑute, atât spirituale, cât şi corporale, se găsesc numaĭ în stare curat naturală, însă fórte capabile în anumite condiţiunĭ spre funcţiunile normale şi decĭ nicĭ în mişcările corporale saŭ sensuale nu vedeaŭ nimic nenormal—luteraniĭ, din contră, tóte puterile superióre ale omuluĭ căḑut, ca: mintea creată pentru a cunóşte pe D-ḑeŭ, voinţa menită a îndeplini legea luĭ D-ḑeŭ, inima chemată spre iubirea de D-ḑeŭ, le-aŭ recunosut de şi nu nimicite, totuşĭ atât de stricate, în cât omul a devenit (după Luter), un stîlp de sare (în care a fost prefăcută femeea luĭ Lot), chip neînsufleţit saŭ statue fără viéţă, fără ochĭ, fără simţiriĭ, fără inimă; asemenea şi partea inferióră saŭ sensuală a naturiĭ omeneştĭ e cu totul abătută după părerea lor de la direcţiunile sale normale, născênd şi producênd din sine fenomenul nenatural al pofteĭ, care nu este ceva indiferent din fire, ci păcat real şi positiv, păcat nenimicit nicĭ în baea botezuluĭ, şi care continuă până la mórte [1]).

Dar nu e greŭ de vĕḑut, că acéstă învĕţătură a luteranilor de şi în fundamentul eĭ cuprindea o idee ade-

[1]). Confes Augustan. d. XVIII, I; 2, 4, 9; Apolog. Confes. August. d. I. 1, 3. 7—12, 15, 17—25, 38—43. VIII 70, 73. Loci praecip. theolog. p. 109, 120—125.

vĕrată despre esenţa păcatului original, ca stricăcĭune lăuntrică a păcatului, totuşĭ în desvoltarea eĭ maĭ amănunţită şi în deducţiunile eĭ posterióre presintă o extremitate nu maĭ mică, de cât teoria luĭ Anselm şi Scot. Luteranii, pentru a înţelege păcatul original nu numaĭ ca vină externă ci ca desorganisare lăuntrică a naturiĭ omeneştĭ, aŭ creḑut de cuviinţă maĭ întâĭ să admită, că omul primitiv după natură era perfect şi sfînt, ĭar apoĭ, că prin păcatul sĕŭ a conrupt chĭar din temelie natura sa şi că era aprópe să'şĭ schimbe chĭar şi fiinţa saŭ substanţialitatea. Dar ce trebuinţă era de a face acésta, când nu se găseşte nimic de felul acesta în Revelaţiune? Cu tóte acestea, de aci aŭ provenit inevitabil tóte greutăţile, pe care le vom arăta, şi în care aŭ căḑut luteranii. Se întrébă: dacă primul om a fost în adevĕr sfînt şi drept, apoĭ cum se înţelege posibilitatea căderiĭ luĭ; cum se face că, cu tótă perfecţiunea naturiĭ sale, el nu numaĭ că a căḑut, dar prin păcatul sĕŭ a reuşit să schimbe aprópe substanţial în maĭ rĕŭ natura sa? Apoĭ, fiind-că nu se putea înţelege cum aşa de uşor şi momentan s'a schimbat natura omenéscă, creată de D-ḑeŭ, de la sine se năştea ideea saŭ presupunerea, nu s'a întîmplat acésta cu participarea Creatoruluĭ naturiĭ omeneştĭ, n'a fost óre atât perfecţiunea primitivă a omuluĭ, cât şi schimbarea eĭ în direcţiune opusă numaĭ o lucrare a voeĭ luĭ D-ḑeŭ saŭ o absolută predestinare a eĭ? In fine e natural încă a întreba: dacă omuĭ căḑut s'a vătămat într'atât, în cât după mintea sa, după inimă şi voinţă a devenit mort pentru viéţa spirituală, în ce chip a putut fi rescumpărat saŭ mântuit? Nu se cere óre în loc

de restabilire şi rĕscumpărare, o creare cu totul nouă?

In fine, trebue de observat, că acéstă extremitate în învĕţătura despre păcatul original, a fost recunoscută în parte chĭar de luteranĭ, şi din acéstă causă a fost puţin slăbită şi aplanată. Aşa, alăturea cu învĕţătura lor despre păcatul original aparând şi învĕţătura despre predestinaţiunea absolută, acésta în curând a fost părăsită, găsindu-şĭ adăpost numaĭ în o mică comunitate de reformaţi. Apoĭ ideea, ascunsă în învĕţătura lor despre stricăcĭunea prin păcat a naturiĭ omeneştĭ chĭar din temelie saŭ în substanţa, pe care o exprimă şi o apără pe faţă latiniĭ, de asemenea a fost respinsă şi i s'a contra pus afirmarea clară, că păcatul original, de şi este privaţiune de anumite perfecţiunĭ, cu carĭ aŭ fost create facultăţile atât cele inferióre, cât şi în deosebĭ cele superióre ale omuluĭ, dar acéstă privaţiune nu atinge facultăţile în fiinţa, fundamentul şi rădăcina lor; ci păcatul este numaĭ perderea aceleĭ luminĭ cu care a fost luminată mintea omuluĭ, abaterea voinţeĭ de la D-ḑeŭ [1]) şi neputinţa eĭ, precum şi abaterea complectă a inimiĭ de la binele suprem [2]). In fine şi representarea lor exagerată despre perderea, în omul căḑut, a orĭ căreĭ libertăţĭ a voeĭ în facerea bineluĭ, a fost, maĭ mult saŭ maĭ puţin, moderată şi mueată prin lăsarea posibilităţeĭ pentru voinţa omenéscă de a putea face fapte de dreptate, dacă nu spirituală (justitiae spiritualis), cel puţin civilă (civilis justitiae) saŭ trupéscă [3]).

[1]). *Melancht.* Loci praecip. Theologic p. 109.
[2]). Cvenst. Theolog. Didactico-polemic T. I. pars. 2. c. 2.
[3]). *Melancht.* Apolog. confes augustan VIII. 70 et. 73. Confes. August. d. XVIII. I. et. 2.

Dar, protestantismul nu s'a oprit aci. Incepênd să se desfacă în multe secte, carî cu cât se îndepărtaŭ de duhul învĕţăturiî bisericeştî şi relevate, cu atât aŭ ajuns până la complecta negare a moşteniriî păcatuluî strĕmoşesc. Aşa, în parte armenienii şi maî mult încă socinienii, aŭ repetat învĕţătura falşă a pelagienilor, carî respingeaŭ orî-ce legătură genetica între căderea în păcat a strĕmoşilor şi între păcatele urmaşilor lor, iar Schwedenborgienii aŭ respins chiar faptul istoric al căderiî primilor ómenî. Teologii raţionalişti maî posteriorî aŭ împăcat ambele rătăcirî, căcî resping şi moştenirea păcatuluî strĕmoşesc şi faptul istoric al căderiî strĕmoşilor

In vederea acestor rătăcirî e de prisos a maî vorbi, că eî staŭ în directă contra-ḑicere cu învĕţătura bisericeî şi cu cea revelată cu atât maî mult, că chiar apărătoriî lor nu ascund acest lucru. Dar nu va fi de prisos a ḑice câte-va cuvinte contra lor pe baza numaî a reflexiunilor raţiunii sănătóse, sub al căreî acoperemîntul dînşiî speră să-şî găséscă un adăpost liniştit.

Nimenî nu póte contesta faptul psihologic comun şi însemnat, că absolut în fie-care om, pe orî-ce tréptă de desvoltare s'ar afla el, cu tótă ideea de bine înăscută şi inclinarea spre bine, alăturea cu acestea tot-de-una se simte şi o inclinare cu totul contrară—spre rĕŭ, inclinare, care neîncetat se ridică contra înaltelor porniriî spiritualo-morale ale sufletuluî, şi aprópe tot-deuna, dacă nu le înăduşă, cel puţin le slăbeşte în mod considerabil prin tragerea în partea opusă; din acéstă cauză, de la fie-care om, se cere mare luptă şi stăruinţă pentru ca să ajungă la ceva cu adevĕrat bun

şi înalt, pe când din contra pentru sĕvîrşirea vre unuĭ rĕŭ nu se cere nimic de aşa fel, fiind-că acéstă provine óre cum ca de la sine. De unde dar, se întrébă, în ómenĭ acéstă inclinare fatală spre păcat, cu tótă tendinţa, dorinţa şi chĭar dispositiunea lor de a face binele? Póte o capătă eĭ singurĭ odată cu desvoltarea şi cu anĭĭ prin neatenţiune? Dar acésta nu se póte admite, fiind-că ea se manifestă nu numaĭ în ómenĭĭ uşorĭ şi distraşĭ, ci şi în ceĭ maĭ serioşĭ şi maĭ atenţĭ, ca ceva cu totul strĕin şi chĭar duşman lor. Nu se altoeşte óre, în noĭ, acéstă pornire rea prin influenţa mediuluĭ dinafară stricat şi prin exemplele rele? Nicĭ acésta nu se póte spune, pentru-că ea se arată în fie-care dintre noĭ chĭar şi în condiţiunile externe cele maĭ favorabile pentru moralitate, şi apoĭ, fie-care dintre noĭ ştie fórte bine, că ea ni se comunică nouă nu din afară şi nu întîmplător, ci există în lăuntrul nostru ca ceva gata şi strîns legat de natura nóstră, că ea prin condiţiunile externe este numaĭ provocată şi se desvoltă, saŭ se slăbeşte, după aceste condiţiunĭ şi după modul cum se rapórtă către dînsele voinţa nóstră. Apoĭ, pe cât cine-va 'şĭ aminteşte copilăria, 'şĭ aminteşte şi despre presenţa şi manifestarea, potrivit cu vîrsta, a acestuĭ principiŭ rĕŭ. Observarea unor ast-fel de fenomene la copiĭ ca: capriciŭ, mânia, rĕutatea, nesupunerea, nesimţirea relelor făcute altora etc. ne conving încă şi maĭ mult, că şi în copiĭ există acea tristă pornire, care-ĭ atrage maĭ mult spre rĕŭ de cât spre bine. Se întrébă dar, cum se póte înţelege şi explica, generalitatea acesteĭ porniriĭ spre păcat, dacă nu s'ar presupune, că absolut toţĭ ómenĭĭ o primesc prin naştere împreună

cu natura lor chiar de la părinți, carî la rîndul lor aŭ primit-o iarăşî de la părinții lor? Ridicându-ne decî pe acéstă cale, din ce în ce maî departe, natural va trebui să presupunem, că şi strĕmoşiî noştri, născênd pe urmaşiî lor în lume, aŭ avut aceeaşî pornire, pe care aŭ predat-o lor odată cu naşterea. Dar aci ne întâlnim cu următórea nedumerire: de unde a apărut în primiî ómenî inclinarea spre păcat? Fost-aŭ óre creaţî cu dînsa de D-ḑeŭ, saŭ aŭ căpătat-o eî singurî prin reaua întrebuinţare a libertăţiî lor, de şi aŭ fost creaţî nevinovaţî şi fără păcat? Raţiunea, în care este înăscută credinţa în D-ḑeŭ, ca Creator prea înţelept şi prea bun, nu ştie la care din arătatele presupuneri trebue să incline. De la sine se înţelege, că a presupune, cum că Insuşî D-ḑeŭ a creat pe om cu natură inclinată maî mult spre rĕŭ, de cât spre bine, ar fi fórte nepotrivit cu înţelepcĭunea, cu sfinţenia, cu dreptatea luî D-ḑeŭ. Rĕmâne dar să se primésca ca singură adevĕrată presupunerea, că primul om, după cum învaţă şi Revelaţiunea, a fost creat cu natură nevătămată, dar prin căderea în păcat el a vătămat-o şi a inclinat-o spre rĕŭ, şi în acéstă stare din urmă a predat-o prin naştere urmaşilor luî.

Iată drumul drept şi natural al combinaţiunilor, după carî mintea credincĭósă, póte să ajungă la explicarea şi confirmarea vecheî învĕţăturî revelate şi bisericeştî despre stricăcĭunea firei omeneştî. Şi acéstă explicaţiune cu atât maî mult trebue a fi primită de orî-ce raţiune credincĭósă cu cât, tóte cele-l-alte explicaţiunî contrare, după cum vom vedea, sînt cu tótul netemeînice.

Aşa unii dintre protivnicii noştri (ca şi vechii pelagieni) caută cauza conrupţiunii morale a ómenilor nu în însaşi natura lor, pe care o cred întrégă şi nevătămată, ci în afară de dînsa, şi o caută în educaţiunea rătăcită şi influenţa dinafară a exemplelor rele. Dar tendinţa spre rĕŭ în copii, după cum deja am observat, stă înaintea tuturor exemplelor din afară, dintre carĭ pe cele bune le întimpină cu apatie, ĭar pe cele rele cu deplină simpatie, stă de asemenea şi înaintea educaţiuneĭ, care, dacă se împacă cu acéstă pornire spre rĕŭ, e primită, şi din contra, dacă nu-ĭ convine, e respinsă cu dispreţ. De aceea şi educaţiunea copiilor numaĭ atuncĭ este rodnică, când se caută a se îngrădi şi a stinge în copiĭ inclinaţiunile rele, cu scopul de a inocula şi întări în locul lor moravurĭ şi deprinderĭ bune, ĭar pedagogia, care'şĭ pune idialul numaĭ în desvoltarea liberă a tuturor forţelor şi inclinaţiunilor copilăreştĭ, după cum arată experienţile, aduce ródele cele maĭ perdĕtóre, făcênd, adese orĭ, din copiĭ niște monştri moralĭ, cu cele maĭ conrupte inclinaţiunĭ şi patimĭ. Trebue de observat, că adevĕrata pedagogie şi cu bune intenţiunĭ nu e satisfăcută de succesele eĭ în lupta cu rĕul, pe care ea îl presupune şi cu care se luptă neadormit, ĭar acestea se vĕd din schimbarea necontenită a diferitelor teoriĭ şi sisteme pedagogice, schimbare provenită negreşit, din conştiinţa insuficienţiĭ măsurilor pedagogice existente şi din dorinţa de a descoperi altele maĭ potrivite şi maĭ reale.

Alţĭ protivnicĭ, după cum se ştie, pun cauza inclinaţiunii generale spre rĕŭ nu în afară, ci chĭar în lăuntrul naturiĭ, dar nu o socot ca un fenomen întîmplător,

ci natural şi chiar indispensabil, ca o însuşire a naturiĭ omeneştĭ, şi decĭ căută să explice origina eĭ saŭ prin mărginirea naturiĭ omeneştĭ, ca natură creată şi finită (Leibniz-Wolf), saŭ prin unele însuşirĭ particulare şi determinate ale acesteĭ naturĭ mărginite, ca: necunoştinţa, care este prima formă şi tréptă a cunoştinţeĭ omeneştĭ (Hegel), saŭ în fine prin iubirea de sine şi sensualitate (Schleiermacher). Dar a explica în chipul acesta rĕul, care există în om, însémnă nu a explica, ci a nega rĕul, ca rĕŭ real, şi a'l raporta la fenomene curat fireştĭ şi indispensabile ale naturiĭ, maĭ însémnă apoĭ, a recunóşte pre Creatorul ca pricinuitor al tuturor desordinelor morale, ce se observă în natura omenéscă, iar pe ómenĭ, din fiinţe libero-morale, a-ĭ preface în instrumente ale voinţeĭ absolute a luĭ D-ḑeŭ, fiinţe mecanice şi neresponsabile. Cine dar se póte împăca cu acéstă explicaţiune, care se întemeéză numaĭ pe un amestec falş de lucrurĭ cu totul diferite? Fie-care póte înţelege fără ostenélă, că alt-ceva este mărginirea naturiĭ omeneştĭ, care se cuprinde numaĭ în lipsa de o perfecţiune complectă, şi alt-ceva este decăderea acesteĭ naturĭ prin abuzul de libertate; alt-ceva este urmarea mărginireĭ, comună tuturor ómenilor, necunoştinţa, neplinătatea ştiinţeĭ şi altă ceva direcţiunea conruptă a spiritului, care în libertate fuge de ştiinţă; altă ceva este iubirea de sine naturală şi altă ceva egoismul libero-moral, care exclude iubirea de D-ḑeŭ şi de aprópele saŭ, în fine, altă ceva este sensualitatea, luată în stare normală şi altă ceva este inclinaţiunea libero-morală şi robirea spiritului omenesc prin ea.

De aceea trebue de observat, că chiar ceĭ maĭ buniĭ

cugetătorĭ aĭ lumeĭ vechĭ clasice, carĭ se conduceaŭ numaĭ de raţiunea naturală şi de tradiţiunile vechĭ, eraŭ streinĭ de aceste explicaţiunĭ despre conrupţiunea ómenilor, şi în explicaţiunile lor proprĭĭ se apropriaŭ maĭ mult saŭ maĭ puţin de învĕţătura relevată despre căderea în păcat a primilor ómenĭ şi stricăciunea neamuluĭ omenesc, provenită prin păcat.

După mărturia pitagoreuluĭ *Filolaiŭ* la care s'a referat *Clement al Alexandrieĭ* toţĭ filosofiĭ vechĭ aŭ avut credinţa generală, «că sufletul omenesc este închis în corp, ca într'o temniţă, ca pedépsă pentru óre-care crimă» [1]). *Platon* spune de-a dreptul, că «natura şi facultăţile omuluĭ sunt întunecate şi vătămate de la naşterea luĭ» [2]) *Cicerone*, ţinêndu-se maĭ strict de cât alţiĭ de tradiţiunile vechĭ, ĭată ce a observat relativ de rătăcirile şi nenorocirile omeneştĭ: «aceste rătăcirĭ şi nenorociri ale vieţeĭ omeneştĭ la tâlcuitoriĭ vechĭ, obligaţĭ a explica celor novicĭ taĭnele divine, aŭ servit ca bază aceleĭ învĕţăturĭ, că omul se naşte într'o aşa stare de nevoe şi neputinţă, numaĭ pentru ca să ştérgă marea crimă, sĕvîrşită în viéţa de sus. Şi mie mi se pare, că eĭ aŭ vĕḑut aci ceva adevĕrat, de aceea eŭ mĕ unesc cu opiniunea luĭ Aristotel, că noĭ suntem condemnaţĭ să suportăm pedépsă asemenea aceleea, căreea s'aŭ supus nefericiţiĭ căḑuţĭ în mânile hoţilor Etrurieĭ. Oamenĭĭ viĭ eraŭ legaţĭ faţă în faţă cu trupurĭ mórte; acelaşĭ lucru se face şi cu sufletele nóstre în unirea lor cu trupurile nóstre» [3]).

[1]). Clem. Alex. Strom. Lib. III. c. 3. col. 1120 (Patr. cŭrs. compl graec. T. VIII.

[2]). Plat. Tim. opp. T. I. p. 107 edit. Bipont.

[3]) Hortensius sive de philosophia fragmenta. Opp. T. IV. p. 23. edit. Genes 1604.

Ce se atinge de tradițiunile vechĭ, de carĭ s'aŭ condus cugetătoriĭ amintiți, apoĭ într'însele s'aŭ păstrat din neam în neam, de și în formă fragmentară, ideea că causa tuturor relelor în lume se cuprinde în primiĭ ómenĭ, carĭ fiind la început nevinovați și fericiți, în urmă, prin participarea pricinuitoruluĭ tuturor relelor, aŭ căḑut în óre-care vină și prin acésta aŭ schimbat în rĕŭ, atât sórta lor cât și sórta întregeĭ omeniriĭ. Ca reflectare generală a acesteĭ ideĭ servește credința tuturor popórelor vechĭ despre existența secoluluĭ de aur, schimbat apoĭ cu secolul de fier, ĭar maĭ clar s'a exprimat ea în diferite povestirĭ populare vechĭ, privitóre la nenorocita catastrofă, întîmplată în sórta ómenilor. Ast-fel sunt povestirile grecilor despre *Pandora*, o femee tînără, îmbrăcată cu tóte darurile cerului, care, împinsă de curiositate, a deschis o óre-care cutie de unde s'a revărsat atât asupra eĭ, cât și asupra întregeĭ lumĭ un abis de tot felul de rele, asemenea povestirea despre *Prometeŭ* care s'a hotărît să fure de la Divinitate o taină óre-care și care a fost dat spre chinuire unuĭ vultur rĕŭ, născut dintr'o viperă monstruósă, semi—femee și semi—șarpe; la Egiptenĭ despre *Tifon*, care din causa rĕutățiĭ luĭ a vărsat rĕŭ pe pămênt și s'a făcut pentru tot-de-una dușmanul *Izideĭ*, femeea și sora luĭ Oziris; la Perșĭ despre Ariman, care s'a arătat primuluĭ bărbat și primeĭ femeĭ (Meglia și Mesiane) sub formă de șarpe, și care prin înșelăcĭune i-a îndemnat la gustarea din fructul, care a vătămat natura lor curată și nevinovată; asemenea la *Chinezĭ* despre pricinuitorul tuturor relelor,—mândrul dracon, și a tuturor desordinelor fisice și morale, provenite în

lume din causă că omul sub îndemnul luĭ s'a resculat contra raţiunii şi autorităţii supreme şi întorcêndu-şĭ ĭubirea spre obiectele sensuale, a pus început tuturor patimilor şi crimelor [1]). Evident că în tóte aceste povestirĭ nu se póte să nu se observe cea maĭ apropiată analogie cu istorisirea scriitoruluĭ Facerii despre căderea primilor ómenĭ şi despre urmările eĭ triste, pentru toţĭ urmaşiĭ lor.

§ 66.

Pronia luĭ D-ḑeŭ pentru strĕmoşiĭ căḑuţi şi pentru tot neamul omenesc, provenit de la eĭ.

Ce formă a luat iconomia d-ḑeéscă care natural trebuea să se schimbe, faţă de omul căḑut în păcat şi de tot neamul omenesc? Ea, negreşit, s'a schimbat în multe, dar s'a schimbat numaĭ în forma externă şi în modul de manifestare, ĭar nu în esen:a eĭ, continuând să fie aşa, cum a fost la început, adecă o îngrijitóre ĭubire d-ḑeéscă, care nu doreşte nimic alta pentru ĭubita sa creatură spiritualo-raţională, de cât binele, şi care nu face nimic altă, de cât să contribuéscă la acest bine.

§ 67.

Chipul proniereĭ naturale.

Aşa Pronia, maĭ întâĭ de tóte, s'a schimbat în raporturile sale naturale cu omul, permiţênd în condi-

[1]). Asemenea povestirĭ aŭ fost şi la tóte popórele vechĭ, de ex. Japonezĭ Indienĭ, Mongolĭ şi Scandinavĭ. Veḑĭ Cuget. despre reliq. divine creştine August. Nicol. Trad. T. I. cart. 2. pag. 191—218, ed. 1866 2-a

țiunile externe de existență să se producă ast fel de schimbări triste cari n'aŭ fost în primele timpuri, dar cari aŭ trebuit să se ivéscă odată cu căderea omului în păcat. De și Domnul a creat pe om în neputrezicĭune (Inț. 2, 23), adecă cu scopul, ca el să fie nemuritor nu numaĭ cu sufletul, ci și cu trupul, și de și conform cu acésta ĭ-a dăruit tóte cele trebuincĭóse atât în corp, cât și în tóte condițiunile externe, dar tóte aceste eraŭ legate cu complecta supunere la voea luĭ D-ḑeŭ, și condiționate de amenințarea: *în ḑiua aceea în care veți mânca dintr'însul cu mórte veți muri* (Fac. 2, 17). Acésta nu însemna că omul ar fi murit chĭar în ḑiua când ar fi călcat porunca dată luĭ de D-ḑeŭ, ci că din acest timp va trebui să se schimbe cu totul menirea și posițiunea sa pe pământ, saŭ ceea ce e tot una, că viéța luĭ pe pământ va trebui să devină în loc de vecĭnică—numaĭ de scurtă durată și trecătóre și ne independentă de orĭ-ce influențe distructive ale elementelor pământești. De aceea Domnul, pronunțân lu-și sentința asupra primilor ómenĭ, cari aŭ călcat porunca Luĭ, și în persóna lor și asupra urmașilor cari aveaŭ să provină din eĭ, ĭ-a condemnat nu numaĭ la mórte, ci și la o viéță nenorocită, plină de tóte greutățile, de bóle și de suferințe, antemergătóre morțiĭ (Fac. 3, 16—19).

Dar orĭ cât de înfricoșată și de grea a fost acéstă judecată a luĭ D-ḑeŭ, care a atins pe ómenĭ, în ea se cuprindea și mila, care tot-de-una se întâlnește în D-ḑeŭ cu dreptatea (Ps 84, 11). Pe când Domnul în puterea dreptățiĭ Sale a pedepsit pe om, prin admiterea în sórta luĭ externă a acelor rele marĭ, cari na-

turalmente aŭ trebuit să se ivéscă în urma păcatuluĭ, în puterea milei El, chiar în acéstă pedépsă i-a presentat omuluĭ mijlócele cele maĭ bune, atât spre reţinerea de la mersul maĭ departe pe calea păcatuluĭ, cât şi spre înţelepciune, pocăinţă şi îndreptare, pentru-că El *nu voeşte mórtea păcătosuluĭ, ci să se întórcă cel necurat din calea sa şi să fie viŭ* (Iezech. 33, 11).

«Prin marea milostivire a luĭ D-ḑeŭ, ḑice Sf. Irineŭ, omul a cunoscut şi binele supuneriĭ şi rĕul nesupuneriĭ, pentru ca ochiul minţiĭ, ştiind din experienţă şi una şi alta, să alégă cu înţelepciune ceea ce e maĭ bun, şi el nicĭ odată să nu devină leneş saŭ negligent către porunca luĭ D-ḑeŭ, ci din contră ştiind din experienţă, că ceea ce 'l lipseşte de viéţă, adecă nesupunere către D-ḑeŭ, este rĕŭ, nicĭ odată să nu atenteze la acésta, şi ştiind că supunerea la D-ḑeŭ, care-i păstréză viéţa, este bine, cu tótă grija să o păzéscă. Căcĭ după cum limba prin gust primeşte cunoştinţă despre dulce şi amar, şi ochiul prin vedere deosebeşte roşul de alb, şi urechia prin auz ştie deosebirea sunetelor, aşa şi mintea prin ispitire de una şi de alta primind cunoştinţa bineluĭ, devine maĭ tare în păstrarea luĭ, supunêndu-se luĭ D-ḑeŭ, iar nesupunerea maĭ întâĭ o respinge prin căinţă, ca ceva amar şi rĕŭ, şi după aceea pricepe cum este aceea, ce e opus bineluĭ şi dulceluĭ, pentru ca nicĭ odată să nu se încerce a gusta nesupunerea către D-ḑeŭ» [1]). După *Ciril al Alexandrieĭ* primul om, după căderea sa în păcat, primind ca moştenire sudórea şi scârba, a fost predat,

[1]). Contr. haeres. lib. IV. c. 39. n. 1.

ca unuĭ frâŭ óre-care, bólelor, suferinţelor şi altor amărăciunĭ ale vieţiĭ. De aceea, pentru-că nu s'a ţinut în viéţa cea scutită de muncĭ şi de supărărĭ, el se predă nenorocirilor, pentru ca prin suferinţă să se vindece de bóla, ce l'a cuprins în mijlocul fericiriĭ» [1]). Aşa aŭ învĕţat despre însemnătatea greutăţilor şi nenorocirilor vieţiĭ, ce a ajuns pe om şi alţĭ părinţĭ şi învĕţătorĭ aĭ bisericiĭ, privindu-le, când ca amintire despre perzania păcatuluĭ, când ca o îngrădire şi medicament contra luĭ. «Maĭ 'nainte de călcare ḑice *Sf. Damaschin*, totul era în stăpânirea omuluĭ, pentru-că D-ḑeŭ l'a pus cap peste tot ce găseşte pe pământ şi în apă... După călcare însă .. făptura supusă s'a sculat contra stăpânuluĭ, pus de creatorul, şi omul este condemnat, ca întru sudóre să muncéscă pământul din care este luat. Dar şi acum animalele nu sunt fără folos pentru om, căcĭ înfricoşându-l, îl silesc să'şĭ aducă aminte şi să cheme în ajutor pe D-ḑeŭ, Care l'a creat. După căḑere, în urma hotărîreĭ luĭ D-ḑeŭ, aŭ început asemenea să créscă din pământ spinĭ, şi chĭar rosele, menite pentru desfătare, s'aŭ acoperit de spinĭ, pentru ca să ne amintéscă despre crimă, din cauza căreea pământul a fost condemnat să ne scótă spinĭ şi cĭulinĭ [2]). După *Vasile cel Mare* [3]) şi *Chrisostom* [4]), tóte nenorocirile şi amărăciunile carĭ s'aŭ ivit în viéţa omuluĭ căḑut, sunt faţă de el, ceea ce sunt faţă de bolnavĭ, mijlócele medicale, întrebuinţate de un medic

---

[1]). Despre întruparea Domnuluĭ Veḑĭ. Christ. Citen. 1847 part. 3. pag 171.
[2]). De fid orthod lib. II. c. 10.
[3]). Quod Deus non est auct. mal. n. 1—4.
[4]). Exposit. în Psalm. 6. n. 1.

experient și carĭ adese orĭ sunt fórte neplăcute, de și folositóre.

In fine după învĕțătura vechilor părinți chĭar mórtea—unul dintre primele rele în lume, a fost dată de D-ḑeŭ, nu numaĭ ca pedépsă, ci și pentru binele omuluĭ căḑut. «Dumneḑeŭ, ḑice de ex. *Sf. Teofil al Antiochieĭ*, a arătat o mare bine-facere omuluĭ, prin aceea, că nu l'a lăsat veĭnic legat cu păcatul, dar l'a alungat din raiŭ, pentru ca el prin acéstă pedépsă să se curăță de păcate, în curgerea unuĭ anumit timp, și corectându-se apoĭ.... să pótă fi reîntors... ceea ce se va face după înviere și judecată. Căcĭ, precum vasul când, după fabricare, se arată într'însul óre-care lipsă, se preface din noŭ, pentru ca el să devină noŭ și nevĕtămat, așa se întîmplă și cu omul prin mórte, pentru-că el óre-cum se distruge, pentru ca prin înviere să se arate sănătos, adecă, curat, drept și nemuritor [1]). Aceleași ideĭ, despre însemnătatea morțiĭ, comune și altor învĕțătorĭ, le exprimă *Sf. Ciril al Alexandrieĭ* scriind asupra acestuĭ obiect următórele: «prin mórte legiuitorul oprește întinderea păcatuluĭ și chĭar în pedépsă arată iubire de ómenĭ. Decĭ El, dând poruncă, cu călcarea eĭ a unit mórtea, și fiind-că călcătorul a căḑut sub acéstă pedépsă, apoĭ aranjéză așa, ca însăși pedépsa să servéscă spre mântuire, căcĭ mórtea distruge acéstă natură animală a nóstră și ast-fel, pe de o parte, oprește acțiunile rĕuluĭ, ĭar pe de alta, scapă pe om de bóle, îl eliberéză de muncĭ, scurtéză supărările și termină suferințele corporale. Prin o ast-fel

[1]) Ad Autolic. lib. II. n. 26

de iubire de omeni Judecătorul a disolvat chiar și pedépsa» [1]).

Pronia supranaturală.

§ 68.

Preeterna hotărîre a lui D-ḑeŭ pentru restabilirea omului căzut prin trimiterea pe pământ a Fiiului lui D-ḑeŭ și prin trimiterea Duhului Sfînt.

Iconomia lui D-ḑeŭ s'a schimbat mult și în raportul supranatural cu omul, fiind că prin cădere s'a îndepărtat de la dînsul harul supranatural a lui D-ḑeŭ, dat la început. Dar și aicĭ Pronia s'a schimbat numaĭ după forma sa externă, ĭar nu după ființă, continuând a fi una și aceași iubire D-ḑeéscă infinită, care a creat pe om pentru legătura lăuntrică cu Sine, și care și după căderea luĭ n'a încetat să caute aceeași legătură și unitate cu dînsul. Acésta o ḑicem pentru-că, după cum se știe, D-ḑeŭ, care a prevĕḑut din eternitate căderea omuluĭ a hotărît restabilirea luĭ prin trimiterea în lume a Fiiului Sĕŭ și a Sîntuluĭ Duh și că acéstă hotărâre a început să se manifesteze din primul moment al căderei omuluĭ, ceea ce se vede din cuvintele luĭ D ḑeŭ, adresate în presența pimilor omeni, ispititoruluĭ lor: *și dușmănie voiŭ pune între tine și între femee, și între sĕmînța ta și între sĕmînța eĭ, aceea va zdrobi capul tĕŭ și tu-ì veĭ păzi călcâiul eĭ* (Fac. 3, 15). Din acéstă causă, se înțelege, că tótă iconomia luĭ D-ḑeŭ despre omeniĭ căzuțĭ, privită din

[1]). Despre întrup. Domnuluĭ Hrist. Citen. 1847 part. 3, pag. 171 și 172. comp. *Grigor. Naz.* orat. 38 n. 12.

punct de vedere supranatural, nu este alt-ceva, de cât descoperirea şi realisarea planului etern a luĭ D-ḑeŭ pentru mântuirea ómenilor, lucru spre care ea a tins neîncetat şi tinde. De aceea, înaintea de a trece la învĕţătura despre iconomia d-ḑeéscă pentru mântuirea ómenireĭ, e necesar să pătrundem în învĕţătura despre sfatul etern, relativ la mântuirea ómenilor şi să-l expunem, negreşit, în deplin acord cu învĕţătura Revelaţiunĭ şi cu cea a Bisericiĭ vechĭ.

§ 69.

Invĕţătura Revelaţiunii.

Cum că în sfatul d-ḑeesc s'a hotărît a se mântui omul căḑut, prin mijlocirea Fiĭuluĭ luĭ D-ḑeŭ, despre acésta a mărturisit Insuşĭ Fiĭul, învĕţând despre Sine, că El de la Tatăl este trimis în lume, pentru ca să facă voinţa Celuĭ ce L'a trimis pe El şi să sĕvîrşéscă lucrul Luĭ (Ioan 4, 34), că El este de la Tatăl Sĕŭ,— Care ĭ a încredinţat Luĭ împĕrăţia (asupra ómenilor) (Luca 22, 29), că a primit porunca pentru ca să-şĭ dea (pentru mântuirea ómenilor) viéţa Sa (Ioan 10, 17 şi 18) şi că de aceea El a mers la mórte (Luc. 22, 22), sĕvîrşită şi după mărturia Ap. Petru, după sfatul şi prevederea luĭ D-ḑeŭ (Fapt. 2, 23. comp. 3, 18). Cum că acest sfat a luĭ D-ḑeŭ a fost etern, acésta se vede de acolo, că Ap. Petru numeşte pe Iisus Christos, prin sîngele Căruĭa se rĕscumpără credincioşiĭ, mĭel nevinovat şi prea curat predestinat încă maĭ 'nainte de crearea lumiĭ (1 Petr. 1, 19 şi 20), ĭar Ap. Pavel numeşte iconomia mântuiriĭ taĭnă ascunsă din eternitate în D-ḑeŭ

(Ef. 3, 9), şi despre credincioşii în Christos învaţă, că D-ḑeŭ de la început, prin luminarea Duhuluĭ şi credinţa adevĕruluĭ, ĭ-a ales spre mântuire (2 Tesal. 2, 13), că maĭ 'nainte de crearea lumiĭ a hotărît El a-ĭ înfia prin Iisus Christos (Ef. 1, 4 şi 5), şi că spre acésta li s'a dăruit harul în Iisus Christos maĭ 'nainte de vremile vécurilor (2 Tim. 1 şi 9).

In ce dar, după învĕţătura Sf. Scripturĭ, se cuprindea îndemnul, care a făcut pe D-ḑeŭ, ca din eternitate să se gândéscă la iconomia mântuiriĭ ómenilor? El se cuprindea numaĭ în iubirea d-ḑeéscă, despre care mărturiseşte Insuşĭ Iisus Christos, învĕţând despre D-ḑeŭ, că El, aşa a iubit lumea, în cât pe unul-născut Fiĭul Sĕŭ l'a dat, ca tot cel ce crede într'însul să nu péră, ci să aĭbă viéţa vecinică (Ioan 3. 16), tot aşa aŭ învĕţat Apostoliĭ Ioan şi Pavel, arătând iubirea ca singurul şi principalul îndemn, care a predispus pe D-ḑeŭ spre mântuirea ómenilor prin Fiĭul Sĕŭ (1 Ioan 4, 9 şi 10; Efes. 2, 4).

Se înţelege decĭ, că eterna determinare a luĭ D-ḑeŭ despre iconomia mântuiriĭ ómenilor a avut de scop ca tuturor să le dea posibilitatea de a se mântui, ceea ce se confirmă şi prin mărturia Sf. Scripturĭ, că D-ḑeŭ nu voeşte să péră nicĭ un păcătos (Iezech. 33, 11) *ci voeşte ca toţĭ ómeniĭ să se mântuéscă şi să vină la cunoştinţa adevĕruluĭ* (1 Tim. 2, 4), de aceea şi îndelung rabdă pentru noĭ, nevrênd ca să péră cine-va, ci toţĭ să vie la pocăinţă (2 Petr. 3, 9) şi Christos venind în lume ca să cheme la pocăinţă nu pe ceĭ drepţĭ, ci pe păcătoşĭ (Luc. 5, 32), s'a dat pe Sine ca rĕscumpărare pentru toţĭ (1 Tim. 2, 6), pen-

tru toţi a gustat mórtea (Evr 2, 9) saŭ a murit (2 Cor. 5, 14) şi s'a făcut jertfă de milostivire pentru păcatele nóstre şi nu numaĭ pentru ale nóstre, ci şi pentru păcatele întregeĭ lumĭ (1 Ioan 2, 2).

Dar pentru mântuirea omuluĭ, înzestrat cu voe liberă, după învĕţătura Sf. Scripturĭ, nu e deajuns numaĭ ca D-ḑeŭ să voéscă, ci se cere şi din partea omuluĭ învoire şi vie participare. De aceea şi eterna hotărîre a luĭ D-ḑeŭ pentru mântuirea ómenilor prin Iis. Christ. n'a fost necondiţionată, ci a fost pusă în dependinţă de credinţa lor, pentru care şi Insuşĭ Iisus Christos, învĕţând despre D-ḑeŭ, că El *aşa a iubit lumea în cât şi pe Fiĭul Sĕŭ unul născut l'a dat*, adauge la acésta, *ca tot cel ce crede într'însul să nu péră ci să aĭbă viéţă vecinică... cel ce crede într'însul nu va fi osîndit, iar cel ce nu crede va fi osîndit* (Ión. 3, 16 şi 18), asemenea dând ucenicilor sĕĭ poruncă pentru predicarea Evangheliel Sale în lume, El ĭarăşĭ a adaus: *cel ce va crede şi se va boteza se va mîntui, iar cel ce nu va crede se va osîndi* (Marc. 16, 15 şi 16). Afară de acésta, despre condiţiunea intrărĭĭ în împĕrăţia ceréscă El a învĕţat încă: *nu tot cel ce 'mĭ ḑice Mie Dómne, Dómne, va intra întru împĕrăţia luĭ D-ḑeŭ, ci cel ce face voea Tatăluĭ meŭ, care este în cerĭurĭ* (Mat. 7, 21).

Dar, fiind-că nu toţi cred în Fiĭul luĭ D-ḑeŭ şi nu fac voea Tatăluĭ, ci din contră mulţi se îndărătnicesc în necredinţă şi în păcat cea ce D-ḑeŭ, atot-ştiutorul, a cunoscut din eternitate, de aceea, după învĕţătura luĭ Christos, de la crearea lumiĭ D-ḑeŭ a pregătit atât împĕrăţia

fericită pentru cei drepți, cât și focul vecînic pentru cei păcătoși (Mat. 25, 34 și 41), adecă din eternitate a fost menită de D-ḑeŭ atât sórta fericită pentru drepți, cât și cea de muncă pentru păcătoși și acésta nu pentru-că D-ḑeŭ dorind unora fericirea, ar fi dorit altora munca, ci pentru-că, după cum El a prevĕḑut, unii prin viéța lor proprie vor merita o sórtă, iar alții—alta, pentru care și Mântuitorul, învĕțând despre condemnarea păcătoșilor la munca vecînică, tot aci arată, că singura cauză pentru acésta este viéță lor păcătósă (Mat. 25, 42 și 44), precum și din contra, cauza fericirii celor drepți este viéța lor dréptă (Mat. 25, 35—40).

Acésta este în general învĕțătura Sf. Scripturi despre eterna hotărîre a luĭ D-ḑeŭ, relativă la mântuirea ómenilor. In scurt ea se póte presenta așa: prevĕḑênd căderea omuluĭ, D-ḑeŭ încă din eternitate a hotărît să-l mântuéscă prin Fiiul Sĕŭ, dar să-l mântuéscă nu contra voinții luĭ, ci sub condițiunea credinții în Christos; și fiind că El odată cu acésta a prevĕḑut, că unii dintre ómenĭ se vor folosi de mijlócele propuse lor spre mântuire, iar alții le vor arunca cu îndărătnicie, de aceea din eternitate le-a preînsemnat celor dintâĭ sórta fericită, meritată de eĭ, iar celor din urmă—munca, iarăși meritată de dînșiĭ. A vedea decĭ aci, după cum voesc unii, ceva asemenea cu predestinațiunea necondiționată, numaĭ în puterea voinței luĭ D-ḑeŭ, independent de libertatea și de meritul ómenilor, predestinațiune care ar duce pe unii spre mântuire și fericire vecînică, iar pe alții—spre muncă vecînică, acésta ar însemna a contra-ḑice locurile din Scriptură arătate maĭ sus, și care e plină de porunci divine, carĭ cer,

de la fie-care îndeplinirea lor, de instrucțiunĭ și de îndemnurĭ, carĭ tind spre îndreptarea păcătoșilor, asemenea și de promisiunĭ de resplată pentru viéța virtuósă, precum și de amenințărĭ cu pedépsă pentru viéța viciósă, ceea ce nu se împacă de loc cu ideea despre predestinarea necondiționată, care exclude însemnătatea voeĭ omenești, însemnătatea virtuțiĭ și a viciuluĭ precum și a recompenselor și pedepselor.

E drept, că în Scriptură se întâlnesc unele locurĭ, carĭ, fiind luate separat, pot să se arate favorabile partisanilor predestinațiuniĭ necondiționate, dar ele în realitate, după cum vom vedea, nu conțin în sine așa ceva, dacă se înțeleg în legătură cu contestul vorbireĭ, cu locurile paralele și cu spiritul Scripturiĭ întregĭ. Așa, Ap. Pavel, în epistola către Romanĭ, scrie: *că pe carĭ maĭ înainte ĭ-a cunoscut* (D-ḑeŭ) *maĭ 'nainte ĭ-a și hotărît să fie asemenea chipuluĭ Fiiuluĭ Sĕŭ... ĭar pe carĭ maĭ 'nainte ĭ-a hotărît pre aceștia ĭ-a și chemat, și pre carĭ ĭ-a chemat, pre aceștia ĭ-a și îndreptat; ĭar pre carĭ ĭ-a îndreptat, pre aceștia ĭ a și proslăvit* (Rom. 8, 29 și 30). Aci, luate aparte, cuvintele Apostoluluĭ: *maĭ 'nainte ĭ-a și hotărît să fie asemenea chipuluĭ Fiiuluĭ Sĕŭ* s'ar explica în sensul, că D-ḑeŭ numaĭ după voea Sa necondiționată a predestinat pe unĭ nu numaĭ spre slavă, ci și spre viéță sfîntă, așa că acéstă din urmă, față de predestinarea luĭ D-ḑeŭ, nu este cauză, ci urmare necesară, și din contra: predestinarea luĭ D ḑeŭ, față cu viéța sfîntă arătată, nu e o urmare a sfințenieĭ vieței, ci cauză necondiționată a predestinațiuneĭ. Dar, în acest caz se întrébă: pentru ce Apos-

tolul mai 'nainte de a ḑice: *pe aceea ì-a hotărât*, a întrebuinţat expresiunea: *pe carì ì-a cunoscut*? Acéstă expresiune, ar fi de prisos, dacă Apostolul cu cuvîntul: *ì-a hotărât* ar fi unit ideea despre predestinaţiunea necondiţionată. Dar, fiind-că noì nu suntem în drept să admitem o asemenea presupunere, necesar trebue să înţelegem arătatele cuvinte ale Apostolului nu alt fel, de cât în senzul [1]), că D-ḑeŭ, a predestinat spre slavă pe aceì, despre carì a prevĕḑut că eì (prin viéţa lor) vor fi asemenea chipului Fiiu luì Sĕŭ.

In sensul predestinaţiunii spre sfinţenie, şi prin urmare şi spre fericire, explică apărătorii acesteì învĕţăturì şi cuvintele ap. Pavel din epistola către Efesenì: *precum ne-a ales pre noì întru dînsul maì 'naainte de întemeerea lumiì, ca să fim noì sfinţì şi fără de prihană înaintea luì întru dragoste* (Efes. 1, 4), cuvinte în care se presupune idea, că D-ḑeŭ ar fi ales pe credincioşì spre slavă, nu pentru că eì aveaŭ să fie, după cum El a prevĕḑut, sfinţì şi fără prihană, ci ì-a ales pentru ca eì să fie ast-fel, din propria voinţă a luì D-ḑeŭ. Dar, după cum nu e greŭ de vĕḑut, aci este vorba despre eterna alegere saŭ predestinaţiune nu spre slava vecînică, ci despre harul mijlocitor, înainte de întemeerea lumiì prin Christos, care se dă atât Efesenilor, cât şi tuturor creştinilor, cu scopul ca toţì să se foloséscă de dînsul pentru dobân-

[1]). Aşa aŭ înţeles şi explicat aceste cuvinte şi tâlcuitorìì vechì, de ex. *Ambrosie* (De fid. ad. Gratian. lib. V. c. 6. n. 83. Coment. in epist. ad Roman. c. 9. v. 29), *Ieronim* (Comment. în epistola ad. Rom. c. 8. v. 29); *Chiril Alex.* Comment. in Malach. c. 1 v. 2 et 3 şi *Teodorit* (Comment. în epist. ad. Rom. c. 8. v. 29 et 30).

direa sfinţeniei, idee pe care Apostolul, în altă epistolă, o exprimă mai clar ast-fel: *că s'a arătat harul lui D-ḑeŭ cel mântuitor tuturor ómenilor, care ne învaţă pe noi, ca lepădând păgânătatea şi poftele cele lumeşti cu întrégă înţelepciune şi cu dreptate şi cu bună credinţă să vieţuim în vécul de acum* (Tit 2, 11 şi 12). Acéstă alegere, nu exclude libertatea în cel ales, care póte să primésca şi să nu primésca, ceea ce i se oferă prin o asemenea alegere, după cum se vede din exemplul lui Iuda care, cu tóte că a fost ales să aducă fruct, alăturea cu ceĭ-l-alţi apostoli (Ioan 15, 16), nu numaĭ că a respins alegerea, ci a vîndut şi pe Domnul.

Se pare, că mai mult favoriséză ideea despre predestinaţiunea necondiţionată, nu numaĭ spre sfinţenie, dar şi spre rĕŭ, cuvintele Ap. Iuda: *căci aŭ intrat orĭ-carĭ ómenĭ, (care de demult mai 'nainte aŭ fost scrişi spre acéstă osîndă) necredincĭoşi; care schimbă darul Dumneḑeului nostru întru învierşunare, şi pre cel unul stăpânul D-ḑeŭ şi Domnul nostru Iisus Christos tăgăduesc...* (Iuda 1, 4). Dar aci, despre aceştĭ păcătoşi de demult scrişi spre osîndă, se ḑice că eĭ abuzéză de harul lui Christos, că eĭ tăgăduesc pe Domnul D-ḑeŭ Iisus Christos şi sunt îndărătnicĭ în păgânătatea lor (Vers 11), pentru care la judecata generală vor fi judecaţi alăturea cu îngerii, carĭ n'aŭ observat stăpânirea lor şi ş'aŭ părăsit locuinţa lor (V. 6) şi sunt îmbrăcaţi în tóte fără-de-legile lor (Vers 14 şi 15), iar tóte acestea arată, că eĭ aŭ fost predestinaţi spre pedépsă, nu în puterea voeĭ necondiţionate a lui D-ḑeŭ, Care

le-a propus tóte mijlócele necesare spre mântuire, ci din cauza îndărătniciei lor în propria lor voință, care a respins atât aceste mijlóce, cât și pe prea bunul lor dătător, lucru cunoscut luĭ D-ḑeŭ maĭ dinainte [1]).

Dar mult maĭ favorabile sunt învețăturiĭ despre predestinațiunea necondiționată următórele locurĭ din epistola către Romanĭ, cap. IX: *că încă nicĭ fiind eĭ născuțĭ, nicĭ făcênd (Isav și Iacov) ceva bine saŭ rĕŭ, ca cea după alegere rânduélă a luĭ D-ḑeŭ să rĕmâe, nu din fapte, ci de la cel ce chémă i s'a ḑis eĭ: (Revechiĭ), că cel maĭ mare va sluji celuĭ maĭ mic, că scris este: pe Iacov am ĭubit, ĭar pe Isav am urît.. Decĭ dar nu este nicĭ aceluĭ ce voește, nicĭ aceluĭ ce alérgă, ci a luĭ D-ḑeŭ, celuĭ ce miluește... și pre care voește, împietrește... Óre n'are olarul putere preste lut, ca dintr'aceeași frământătură să facă un vas de cinste, ĭar altul de necinste?* (Vers. 11, 13, 18 și 21). Și cu tóte acestea, după cum vom vedea, într'însele nu se cuprinde nimic identic cu învețătura arătată, dacă nu se se ĭaŭ cuvintele în mod fragmentar, ci în legătură cu contestul vorbireĭ și cu scopul principal al Apostoluluĭ, care este de a explica Iudeilor, pentru ce eĭ, cu tótă superioritatea lor înaintea păgânilor, aŭ fost rĕspinșĭ de D-ḑeŭ, pe când păgâniĭ aŭ fost chemațĭ și aŭ intrat în Biserica Luĭ Chr. Ideile principale, cuprinse în cap. 9 din epistola către Romanĭ pot fi presentate în scurt sub următó-

[1]). Acelașĭ sens îl aŭ și cuvintele din epistola 1 a Ap. Petru cap. 2 V. 8: «care se poticnesc, neplecându-se cuvîntuluĭ, spre care și pușĭ sunt (predestinațĭ)», unde predestinarea spre împiedecare se pune în atârnare directă și lăuntrică de libertatea ómenilor, carĭ se împrotivesc cuvîntuluĭ.

rea formă. Justificarea, de care, spre marea întristare a Apostolului, s'aŭ lipsit Iudeii, cu tóte că după trup se trăgeaŭ din Abraam, se cuprinde nu în naşterea trupéscă, ci în cea, care ne face copiii ai făgăduinţii saŭ fii ai lui D-ḑeŭ (V. 2—8), şi justificarea cea în Chr. nu e ceva câştigat în urma unor óre-care prerogative părinteşti saŭ merite personale, ci un dar al mileĭ luĭ D-ḑeŭ, asemenea cu acel dar al iubiriĭ, cu care încă înainte de naştere a fost ales şi iubit Iacov (v. 11 şi 12), şi decĭ justificarea depinde nu de cel ce voeşte, ci de D-ḑeŭ Care miluéşte, care o dă cuĭ voeşte, şi pe care voeşte 'l lipseşte, lăsându-l întru îndărătnicia inimeĭ sale [1]). Dacă D-ḑeŭ procedéză ast-fel, miluind pe uniĭ după voea Sa, iar pe alţii respingându-ĭ de la mila sa, să nu se pară cui-va, că acésta ar fi nedrept, căcĭ acésta nu póte fi în D-ḑeŭ (v. 14). Căcĭ El ştie pe cine să miluéscă şi cu cine să facă aşa, cum a făcut cu Faraon, care se îndărătnicise contra Luĭ (v. 15—17). Dacă unelta nu póte să ḑică celuĭ ce a făcut-o, pentru ce m'aĭ făcut aşa; apoĭ ar putea óre omul să ḑică acésta contra luĭ D-ḑeŭ, Care, asemenea olaruluĭ, care face unele vase pentru cinste, iar altele pentru întrebuinţare ordinară, pe uniĭ ómenĭ îĭ alege ca vase ale îndurăriĭ Sale, iar pe alţiĭ îĭ preface în vase ale mâncĭeĭ şi de perzanie (v. 20—24)? Şi cu tóte acestea D-ḑeŭ nu după dorinţa Sa îĭ face

[1]). Expresiunea: *iar pe care voeşte îl împetreşte* (V. 18) urméză să o înţelegem în sensul că D-ḑeŭ numaĭ permite împetrirea (Rom. 1. 24 şi 26). Împetrirea despre care e vorba aci, este luată din exemplul împetririĭ luĭ Faraon iar împetrirea luĭ Faraon aşa o descrie Moisi: (Eşir. 7, 22, 8, 19; 9, 7), inima luĭ nu s'a atins (Eşir. 7, 23), a împetrit inima sa (8, 15 şi 32), a îngreueat inima sa singur şi robiĭ sĕĭ (Eşir. 9, 34). Astfel se represintă în Scriptură împetrirea inimiĭ şi la alţĭ ómenĭ (Veḑĭ, 1 Imp. 6, 6; 2 Paral. 36, 13; Rom. 2, 5; Evr. 3, 8).

pe unii vase de mânie și de perzanie, fiind-că El cu mare îndelungă-răbdare cruță aceste vase ale mâniei (v. 22), le cruță, după cuvîntul Apostolului, în altă epistolă, cu scopul, ca orî-cine s'ar curăți (de tóte necurățiile păcatului), să pótă deveni vas de cinste, sfințit și de bună trébă al Stăpânului, folositor la orî-ce trébă bună (2 Tim. 2, 21). Tot după cuvîntul Apostolului, D-ḑeŭ pregătește vasele îndurării Sale iarăși nu după singură voința Sa necondițională, ci cu condițiunea, din partea celor miluiți de Dînsul, a credinței în Fiiul Séŭ în care se arată nu numaĭ mila, ci și dreptatea luĭ D-ḑeŭ. De aceea Ap. Pavel închee ast-fel cap. al 9: *Ce dar vom ḑice? că neamurile, carĭ nu umblă după dreptate, aŭ ajuns dreptatea, însă dreptatea care este din credință; iar Istrail, umblând după legea dreptățiĭ, la legea dreptățiĭ n'a ajuns. Pentru ce? Pentru-că nu din credință, ci ca din faptele legiĭ; că s'a poticnit de pétra poticnirii, precum este scris: iată pui în Sion pétră de poticnire și pétră de smintélă; și tot cel ce va crede în ea nu se va rușina* (v. 35).

Din tóte acestea nu e greŭ de vḑut, că la Ap. Pavel în cap. 9 nu e vorba despre predestinarea D-zeéscă a omenilor spre slava veĭnică, saŭ spre condemnarea veĭnică, ci despre alegerea și respingerea lor în raport cu împărăția harică, existentă pe pămînt, și apoĭ despre alegere saŭ respingere nu necondițională, ci condițională de credință saŭ necredință; de unde s'a și întâmplat, că pe când credincioșiĭ dintre păgânĭ, mulțămită credinței lor, intră în împărăția harică a luĭ Christos, necredincioșiĭ dintre iudeĭ, pentru-că n'aŭ crḑut, aŭ fost res-

pinşi de D-ḑeŭ, saŭ singurĭ s'aŭ respins, după cum se exprimă despre acésta Ap. Pavel: *voué întîĭ era cu putinţă a se grăi cuvintul luĭ D-ḑeŭ; ĭar de vreme ce îl lepădaţĭ pre el, şi nevrednicĭ pe voi vĕ judecaţĭ de viéţa cea vecĭnică, ĭată ne întórcem la neamurĭ* (Fapt. 13, 46).

§ 70.

Invĕţătura veche a părinţilor

In conformitate cu sf. Scriptură aŭ învĕţat şi vechiĭ dascălĭ şi scriitor bisericeştĭ despre predestinaţiunea vecĭnică spre mântuire a ómenilor căzuţĭ, explicând şi justificênd învĕţătura Scripturiĭ, în vederea opiniunilor contrare şi mincinóse şi anume a păgânesculuĭ fatum, care punea atât voea, cât şi tótă sórta omenéscă în atârnare necondiţionată de nemilósa sórtă, cât şi a doctrineĭ gnostico-dualistice despre menirea omuluĭ după deosebirea natureĭ, saŭ spre bine şi fericire, saŭ spre păcat şi muncă vecĭnică.

Sf. Iustin, în oposiţie cu aceste opiniunĭ falşe, învaţă despre predestinaţiunea vecĭnică a ómenilor spre mântuire, ca predestinaţiune condiţionată de voinţa lor liberă, asemenea şi despre menirea ómenilor spre fericire saŭ muncă, ca despre o menire condiţionată de propria lor viéţă virtuósă saŭ viciósă, fără ca D-zeŭ să hotărască ceva maĭ dinainte. După Iustin planul preetern despre ómenĭ, creaţĭ cu voe liberă pentru a face dreptatea, a fost în totul armonisat cu voinţa lor, pentru care D-ḑeŭ le-a hotărât anumite perióde de timp pentru a se folosi de voinţa lor, asemenea le-a

destinat sórta generală și particulară [1]). Și fiind-că D-ḑeŭ a prevĕḑut și prevede viitorul, apoĭ și pregătește sórta fie căruĭa, potrivit cu meritele luĭ [2]). Dar «dacă noĭ ḑicem, că evenimentele viitóre aŭ fost preḑise, nu zicem că ele se săvîrșesc după necesitatea sórteĭ, ci că D-ḑeŭ, știind maĭ dinainte faptele viitóre ale tuturor ómenilor, și hotărând în Sine că fie-care om trebue să priméscă resplată după vrednicia faptelor sale, preḑice prin Duhul proorocesc, că eĭ vor lua de la El potrivit cu vrednicia faptelor lor [3]). Căcĭ, dacă nu e așa, ci totul se întâmplă după sórtă, apoĭ în noĭ nu este de loc libertate... Dar că omul cu voe liberă saŭ lucréză bine saŭ păcătuește, acésta noĭ o dovedim ast-fel. Noĭ vedem că unul și acelașĭ om trece spre lucrurĭ contrare; ĭar dacă i s'ar fi predestinat de sórtă saŭ să fie vicĭos saŭ cinstit, n'ar fi fost capabil de aceste fapte opuse și n'ar fi putut să se schimbe de multe orĭ. Apoĭ nicĭ n'ar fi unĭĭ buni și alțiĭ rĕĭ. Căcĭ atuncĭ am afirma, că sórta este cauza viciilor, și că ea lucréză în contra 'șĭ când face alt-fel, saŭ ar trebui a admite de adevĕr acea posițiune, că nu e nicĭ virtute nicĭ viciŭ, ci numaĭ în părere se deosebește binele saŭ rĕul, acésta însă, după cum arată adevĕrata rațiune, este cea maĭ mare nepiositate și fără de lege» [4]).

Acelașĭ lucru îl repetă și *Irineŭ*, învĕțând, că «D-ḑeŭ, care știe maĭ dinainte totul, fie-căruĭa ĭ-a pregătit un loc convenabil: acelora, carĭ caută lumina neputrediciuniĭ și alérgă la Dînsul, El cu milostivire le dărueste

[1]). Dialog cum. Tryph. n. 102
[2]). Ibid n 16.
[3]). Apolog 1 n. 44.
[4]). Apolog 1 n. 43.

lumina dorită de dînșii, ĭar altora, carĭ Il despreţuesc, El le-a pregătit întunerecul, vrednic de duşmaniĭ luminiĭ, şi pe ceĭ ce nu voesc să se supună Luĭ i-a predat pedepseĭ conrespundĕtóre... Căcĭ după cum ceĭ ce fug de acéstă lumină temporală singurĭ pe sine se predaŭ întunereculuĭ, aşa că eĭ singurĭ 'şĭ sînt cauză, că se lipsesc de lumină şi trăesc în întuneric, ĭar nu lumina este cauza acesteĭ vieţĭ a lor... aşa şi ceĭ ce fug de lumina vecînică a luĭ D-ḑeŭ, care conţine în sine binele, singurĭ 'şĭ sunt cauza, şi de aceia vor trăi în întunerec, lipsiţĭ de tóte bunurile, pentru că singurĭ aŭ fost causa a acesteĭ situaţiunĭ a lor» [1]).

In acelaşĭ sens aŭ înţeles şi aŭ justificat predestinarea D-ḑeéscă, în opositie cu Marcioniţiĭ şi cu gnosticiĭ şi *Tertulian* [2]) şi *Climent al Alexandrieĭ* [3]), arătând că ea 'şĭ are temeĭul numaĭ în prevederea actelor omeneştĭ bune saŭ rele, şi că ultima eĭ causă nu e în voinţa necondiţionată saŭ în prevederea D-ḑeéscă ci în acţiunile omeneştĭ.

Origen desvoltă aceste ideĭ încă şi maĭ amănunţit, avênd în vedere şi acea obiecţiune a adversarilor, că însaşĭ prevederea luĭ D-ḑeŭ deja hotărăşte şi stabileşte acţiunile omeneştĭ; apoĭ arată şi netemeinicia sprijinireĭ lor pe unele locurĭ din Scriptură, carĭ par că vorbesc în folosul predestinaţiunĭĭ necondiţionate. Prevederea luĭ D-ḑeŭ, după Origen se raportă către actele omeneştĭ nu ca causă a lor, pentru că D-ḑeŭ, Care le-a prevĕḑut le prevede, ca acţiunĭ libere, carĭ trebue să decurgă din libera voinţă omenéscă. Şi de

[1]). Contr haeres lib. IV. c. 39, n. 4.
[2]) Adv. Marcion lib. I. c. 24; lib. II. c. 23.
[3]). Strom. lib. VI. c. 6 et 9.

aceea ultimile, apar singure prin sine, independent de prevederea lui D-ḑeŭ, aşa că ele ar decurge, chiar de n'ar fi prevĕḑute mai dinainte de D-ḑeŭ, după cum şi evenimentele prevĕḑute de proorocĭ (de ex. trădarea Mîntuitorului de Iuda etc.) s'aŭ întâmplat independent de predicerile lor, şi s'ar fi întâmplat şi atunci, când n'ar fi fost predise mai dinainte [1]). Conform cu acésta Origen a explicat versul 29 al cap. al 8-lea din Epist. către Romanĭ, la care se referea contrariĭ luĭ, le-a explicat în sensul, că D-ḑeŭ de aceea a predestinat pe unĭĭ spre îndreptare şi slavă, că a ştiut mai dinainte că eĭ prin viéţa lor vor fi asemenea Fiiului Sĕŭ [2]); asemenea şi cuvintele ap. Pavel (din cap. 9 Epist. către Romanĭ v. 20—24) despre menirea unor ómenĭ ca vase de cinste, iar a altora ca vase de necinste, le-a înţeles că D-ḑeŭ, ca Creator, negreşit, are autoritate asupra ómenilor, ca şi olarul asupra lutului, ca dintr'unul şi acelaşi material al naturiĭ omeneştĭ să facă vase de cinste şi de necinste, dar cu tóte acestea, El nu procedézĕ nedrept (irrationabili aliqua aut fortuita gratia), fiind-că face vase de cinste numaĭ pe aceĭ, carĭ se curăţă de orĭ-ce întinăciune a păcatului, şi vase de necinste pe aceĭ, carĭ nu se curăţă prin pocăinţă de păcatele lor [3]).

Aşa aŭ învĕţat despre predestinaţiunea vecînică a luĭ D-ḑeŭ pentru mântuirea ómenilor şi toţĭ părinţiĭ şi învĕţătoriĭ secolului al IV. Ast-fel, de ex., după *Vasilie cel Mare*, «iconomia luĭ D-ḑeŭ şi a Mântuitorului

[1]). Contr. Cels. lib. II. n. 18—21. De orat. n. 6. In Ierem. homil. 18. n. 6. In Epist. Roman. lib. I. n. 3.
[2]). In Epist. Roman. lib. VII. n. 8.
[3]). In Epist. Roman. lib. VII. n. 17 et 18.

nostru despre om este ridicarea luĭ din starea de cădere [1]), şi apoĭ o ridicare treptată şi fórte potrivită cu neputinţele omeneştĭ, fiind-că Iconomisitorul mântuirĭĭ nóstre în adîncul bogăţieĭ înţelepcĭunĭĭ Sale a preînsemnat pentru noĭ o uşóră manuducere, învĕţându-ne (ca pe ceĭ bolnavĭ de ochĭ), să vedem maĭ întîĭ umbra obiectelor, şi să ne uĭtăm la sóre în apă, pentru ca, trecênd de odată la vederea luminiĭ curate, să nu ne întunecăm» [2]), ceea ce ar fi de prisos dacă, după predestinaţiunea luĭ D-ḑeŭ pentru mântuirea omuluĭ, nu s'ar cere propriea luĭ voe. Şi după *Grigorie Nazianzanul*, iconomia mântuirĭĭ ómenilor în esenţa sa nu este alt-ceva, de cât un medicament, adaptat de D-ḑeŭ la puterile neputincĭóse ale omuluĭ, cu scopul ca în urmă singur omul, de-bună voe, să-l pótă primi, fiind-că numaĭ cu acéstă condiţiune póte să'ĭ aducă folos [3]), şi de aceea D-ḑeŭ nu constrînge pe om spre mântuire, ci numaĭ îl împinge şi a hotărât, a face bine nu pentru ceĭ ce nu voesc, ci a face bine celor ce doresc [4]).

Dar o deosebită atenţiune merită învĕţătura luĭ *Ión Chrisostom*, care se póte expune pe scurt în următórele. Iconomia mântuirĭĭ ómenilor prin Christos nu este ceva noŭ saŭ întâmplător, ci o lucrare predestinată de D-ḑeŭ din eternitate [5]), care urma să se facă de D-ḑeŭ, dar nu fără participare şi din partea omuluĭ, pentru-că de şi D-ḑeŭ doreşte mântuirea nóstră şi totul face pentru acésta [6]), în acelaşĭ timp însă cere

[1]). De pirit Sanct. ad Amphilog. c. 15.
[2]). Ibid. c. 14.
[3]). Orat. 45 (In pasch.) n. 12.
[4]). Orat. 31 (Teolog. 5) n. 25.
[5]). In epist. ad. Ephes. homil 1. n. 2.
[6]). Ibid. n. 3.

şi de la noĭ o anumită participare [1]). Dar, fiind-că D-ḑeŭ n'a avut trebuinţă ca ómeniĭ, ca maĭ întîĭ să aştepte sĕvĕrşirea faptelor omeneşti, şi după aceea se judece despre dînsele, căcĭ El cunóşte totul de maĭ nainte [2]), apoĭ din eternitate a ales pe unii spre fericire, ĭar pe alţiĭ ĭ-a predestinat spre muncă, făcênd acésta nu din necesitate, ci după drépta judecată a voeĭ sale, care a văḑut maĭ dinainte în faptele ómenilor ceea ce este vrednic saŭ de recompensă saŭ de pedépsă [3]). «Căcĭ alegerea D-ḑeéscă de şi nu se face, numaĭ pentru faptele bune, ci şi după ĭubirea Luĭ către noĭ, dar nu se face numaĭ după ĭubire, ci şi după virtutea nóstră. Dacă ar fi fost de ajuns numaĭ ĭubirea, atuncĭ toţĭ ar fi trebuit să fim mântuiţĭ, şi dacă din contră, ar fi fost de ajuns numaĭ virtutea nóstră, atuncĭ ar fi fost de prisos arătarea Fĭiuluĭ luĭ D-ḑeŭ în lume, şi de prisos ar fi fost şi tótă iconomia Luĭ. Şi aşa acésta se face nu numaĭ după voinţa (luĭ D-ḑeŭ) şi nu numaĭ după virtutea nóstră, ci sub condiţiunea uneea şi alteĭa la un loc» [4]). De aceea nimenĭ nu are drept să reproşeze luĭ D-ḑeŭ, că el alege pe unul saŭ pe altul spre mântuire şi fericire, fiind-că El alege pe ceĭ maĭ bunĭ şi alegerea Luĭ serveşte de mărturie nu numaĭ a ĭubiriĭ Luĭ către ceĭ aleşĭ, ci şi a virtuţeĭ lor [5]). Ce se atinge de ceĭ nealeşĭ saŭ respinşĭ de D-ḑeŭ, apoĭ şi în casul acesta nu e vinovat D-ḑeŭ, fiind-că El a prevĕḑut că eĭ nu vor asculta de

[1]). Homil. 18 în epist. ad. Roman. cap. II. v. 6.
[2]) Homil. 15 în epist. ad. Roman. cap. 8. v. 29.
[3]). In Epist. ad Ephes. homil I n. 2.
[4]). Homil. I în epist. ad. Ephes. n. 2.
[5]). In epist. ad. Ephes. homil I. n. 2. Homil. 15 în epist. ad. Roman. 8. v. 33.

Dînsul şi vor respinge harul Luĭ, ceea ce s'a întîmplat şi se întâmplă de fapt [1]). Din acéstă causă, după Chrisostom, trebue a deosebi în D-ḑeŭ voinţa premergătóre, după care El, din causa iubireĭ, nu voeşte mórtea nicĭ a unuĭ păcătos şi dă tóte mijlócele necesare spre mântuirea luĭ, de voinţa consecventă, după care în puterea dreptăţiĭ Sale destinéză spre muncă pe aceĭ carĭ resping cu îndărătnicie tóte mijlócele de mântuire şi carĭ, cu acelaşĭ îndărătnicie, se înţepenesc în rĕŭ [2]).

Tot ast-fel aŭ învĕţat şi ceĭ maĭ renumiţĭ dascălĭ aĭ apusuluĭ: *Sf. Ilariŭ* [3]), *Ambrosie* [4]), şi *fer. Ieronim* [5]), întemeind predestinaţiunea luĭ D-ḑeŭ pe prevedere, ĭar prevederea punênd'o în dependenţă de meritul moral al ómenilor, care la rîndul sĕŭ depinde de libera primire saŭ neprimire de către aceştĭ din urmă a mijlócelor de mântuire. Aşa, în primele timpurĭ, a învĕţat şi *fer. Augustin*, dar cu părere de rĕŭ în urmă, fiind atras de lupta cu pelagienĭĭ, el s'a lăsat de con-

---

[1]). Homil. în Epist. ad. Roman. c. 8. v. 28. Homil 18 ad Roman. cap. 11 v. 6

[2]). In epist. ad Ephes. homil 1. n. 2. Trebue de observat, că Chrisostom explică Cap. 9 al epistoleĭ către Romanĭ în senz cu totul strein de ideea despre predestinarea necondiţionată, şi anume în sensul, că, după Apostol, judecata divină, care se întemeéză pe infinita înţelepcĭune şi dreptate, stă infinit maĭ pre sus de orĭ-ce judecată omenéscă, şi de aceea El trebue să provóce în noĭ simţul de respect către D-ḑeŭ şi încredinţarea că El în cazul acesta lucréză în deplin acord cu cerinţele dreptăţiĭ Sale, care ştie maĭ bine de cât ómenĭĭ, care ce merită. Cum că în realitate aşa procedéză D-zeŭ, acésta o confirmă alegerea luĭ Iacov şi a multora dintre păgânĭ prin respingerea luĭ Isav, a luĭ Faraon şi a multor dintre Iudeĭ, fiind-că ceĭ dintîĭ prin fapt aŭ justificat alegerea lor, precum şi ceĭ din urmă în acelaşĭ mod aŭ justificat respingerea lor (In epist. ad Rom. homil. 16).

[3]). In Psalm. 64 n. 5. In Psalm. 64. n. 10.

[4]). De Interpretat. Iob et David lib, IV. c. 2—4. De Cain et Abel, lib. II. c. 3. n. 11. De fid ad gratian lib V. c. 36 n. 83. Comment în epist. ad Rom. cap. 9. v. 23

[5]). Epist. 96 ad Heidbiam n. 10. Coment. în epist. ad Roman. c. 8. v. 29. Comment. în epist. ad Ephs. c. I. v. 4

vingerile sale anterióre, începênd să predice și să susțină predestinațiunea necondiționată a luĭ D-ḑeŭ, ceea ce n'a putut să nu se reflecteze în mod nefavorabil asupra sórteĭ viitóre a învĕțăturiĭ despre predestinațiune la Apus.

La Rĕsărit însă, atât în timpul luĭ Augustin, cât și după el nu s'a ridicat nicĭ o nedumerire relativ de chestiunea predestinăriĭ, și păstoriĭ Bisericiĭ de Rĕsărit aŭ continuat să învețe despre dînsa în acelașĭ senz cum învĕțase până acum predecesoriĭ lor. Așa de ex. după observarea luĭ *Chiril al Alexandrieĭ*, de și D-ḑeŭ încă din eternitate, înainte de a sĕvîrși ómeniĭ lucrările lor, 'ĭ hotărăște spre o sórtă saŭ alta, dar procedéză în casul acesta cu dreptate, pentru-că El maĭ dinainte prevede, ce fel vor fi ele, după cum înainte de naștere El a prevĕḑut, că Iacov va fi maĭ bun de cât Isav, pentru care l'a și iubit pe el, ĭar pe Isav l'a respins (Malah, 1, 2), saŭ după cum a prevĕḑut despre Ieremia, că el va fi cel maĭ vrednic vestitor al voeĭ Luĭ, pentru care l'a sfințit încă din pântecele maiceĭ sale (Ierem. 1, 5), asemenea cum după cuvîntul ap. Pavel (Rom. 8, 29), a cunoscut maĭ dinaînte despre credincĭoșĭ, că vor fi în viéța lor asemenea Fiĭuluĭ luĭ D-ḑeŭ, pentru care ĭ-a și predestinat spre slavă [1]).

Teodorit însă, în vederea aceleĭ părerĭ falșe, că D-ḑeŭ numaĭ pentru-că prevede deja predestinéză pe ómenĭ spre o viéță saŭ alta, adauge la acésta următórele: «dar nimenĭ să nu afirme, că causa aci este prevederea, pentru-că neprevederea lor ĭ-a făcut ast-fel, ĭar D-ḑeŭ numaĭ din depărtare s'a uitat la viitor, ca D-ḑeŭ.

[1]). Comment în Malach. c. 1. v. 2 et 3.

Căcĭ dacă eŭ privind la un cal turbat, care 'şĭ muşcă zabalele şi aruncă de pe sine pe călăreţ, voĭŭ ḑice, că el apropiindu-se de povârniş se va arunca într'însul, şi se întâmplă cuvîntul meŭ, apoĭ nu eŭ am întors calul spre prăpastie, şi D-ḑeul tuturor prevĕḑênd de departe totul, ca D-ḑeŭ, prin acésta nu duce până la necesitate pe unul să prospereze în virtute, ĭar pe altul să facă rĕŭ. Dacă El singur ar constrînge spre acésta pe altul, atuncĭ ar fi nedrept să proclame pe unul victorios şi să-l încununeze, ĭar altuĭa să-ĭ hotărască pedépsa... Dar El nu e nedrept şi de aceea îndémnă spre bine şi opreşte ceea ce e contrar luĭ, asemenea laudă pe ceĭ ce fac binele şi pedepseşte după voinţa Sa pe ceĭ ce ĭubesc viciul» [1]).

O deosebită atenţiune merită învĕţătura luĭ *Ión Damaschin*, în acéstă cestiune, învĕţătură, care în esenţă se póte preda în următórele: «Trebue de ştiut că D-ḑeŭ prevede totul, dar nu predestinézĕ, el prevede şi ceea ce depinde de noĭ, dar nu predestinézĕ acésta: pentru-că nu voeşte, ca să fie rĕŭ, şi nu constrînge la virtute... D-ḑeŭ însă predestinézĕ după prevederea Sa, ceea ce nu depinde de noĭ. Căcĭ după prevederea Sa, El a predestinat deja, ceea ce e conform cu bunătatea şi dreptatea Sa» [2]). După Damaschin, D-ḑeŭ predestinézĕ sórta viitóre a ómenilor, dar o predestinézĕ potrivit cu bunătatea şi dreptatea Sa, pe baza prevederiĭ meritelor omeneştĭ. Ce se atinge de însăşĭ viéţa ómenilor, de a căreĭ sfinţenie saŭ corupţie se condi-

[1]). Comment în epist. ad Roman. v. 29 et 30. Comp. Comment. în Psalm. 57, v. 4.
[2]). De fid. orthodox. lib. II. c. 30.

ţionéză acest merit, apoĭ D-ḑeŭ de şi o prevede, totuşĭ păstrând libertatea, nu predestinéză spre dînsa, şi cu tóte că El ar voi să vadă în toţĭ numaĭ binele şi pe toţĭ să-ĭ mântuéscă, admite într-înşiĭ apariţiunea şi creşterea rĕuluĭ, de şi El e contrar voeĭ Luĭ şi trebue să atragă după sine înfricoşata Luĭ judecată [1]). De aceea şi cauza condamnăriĭ ómenilor nu numaĭ spre o sórtă fericită, ci şi spre muncĭ, în viitor, se cuprinde nu în D-ḑeŭ, ci în ómenĭ, carĭ prin viéţa lor merită de la D-ḑeŭ saŭ pedepse saŭ recompense [2]).

Aşa a continuat să se înveţe la rĕsărit şi după Damaschin în secolele următóre [3]), şi de aceea cu ocasiunea învĕţătureĭ falşe, ce se respândise în sec. al XVII despre predestinaţiunea necondiţionată, când s'a presentat pentru păstoriĭ de rĕsărit ocasiunea de a 'şĭ exprima judecata lor asupra eĭ, ea a fost dată în acelaşĭ duh şi senz în care aŭ învĕţat despre predestinaţiune toţĭ învĕţătoriĭ vechĭ aĭ Bisericiĭ de rĕsărit înainte de Augustin. Dar maĭ nainte de a face cunoscut acéstă judecată a Bisericiĭ de rĕsărit despre predestinaţiunea necondiţionată, credem de trebuinţă să ḑicem câte-va cuvinte despre acéstă doctrină falşă.

§ 71.

Invĕţătura apusană falşă despre predestinaţiunea necondiţionată şi judecarea eĭ din partea Bisericeĭ de Rĕsărit.

Inceputul învĕţăturiĭ despre predestinaţiunea necondiţionată la apus, după cum am vĕḑut, l'a pus *fer.*

[1]). De fid. orthod. lib. II. c. 29. Comp. lib. IV. c. 14.
[2]). Ibidem lib. II. c. 28.
[3]). De ex. Fotie (In epist. ad. Roman. c. 9), Ecumeniŭ (în epist. ad. Roman c. 8).

Augustin, care a ajuns la acésta în urma lupteĭ sale ferbinţĭ cu Pelagiŭ. Combătând pe Pelagiŭ, care învĕţa că în fie-care om puterile spiritualo-morale sînt aşa de sănătóse şi de puternice, precum aŭ fost şi în primul om înainte de cădere, şi că de aceea, fie-care de la sine, fără har, póte să facă binele, Augustin voind să-l combată, a căzut în extremitate, începênd să înveţe cu totul opus, şi anume, că toţĭ ómenĭ, din causa moşteniriĭ păcatuluĭ strĕmoşesc, într'atât s'aŭ stricat în tótă natura lor, că perdênd orĭ-ce facultate şi libertate spre bine [1]), presintă o masă de perduţĭ (massam perditionis) şi o pradă a diavoluluĭ [2]), şi de aceea, dacă eĭ pot fi mântuiţĭ şi în realitate se mântuesc, apoĭ nu alt-fel de cât exclusiv numaĭ cu ajutorul harului dumnedeesc care produce într'înşiĭ şi credinţa şi faptele bune care-ĭ face vrednicĭ de iubirea luĭ D-dĕŭ [3]). Intâlnindu-se însă maĭ departe cu întrebarea: pentru-ce nu se mântuesc toţĭ, dacă mântuirea depinde numaĭ de D-dĕŭ, el în rĕspuns la acésta, a admis o nouă şi extremă posiţiune şi anume, că D-dĕŭ a predestinat spre har şi sfinţenie, asemenea spre slavă şi fericire numaĭ un anumit numĕr de aleşĭ, iar pe toţĭ ceĭ-l-alţ ĭ-a lăsat la voea întâmplăriĭ, pentru care pe când primiĭ necesarmente se mântuesc prin har şi se fac vrednicĭ de viitórea sórtă fericită, ceĭ din urmă, fiind lipsiţĭ de har, se înţepenesc în păcatele lor, şi prin acésta meritĕ muncile vecĭnice, ce-ĭ aştéptă [4]). Dar fiind-că şi

[1]). De grat. Christ. c. 24. De civit. Dei lib. XIV c. 11.
[2]). De peccat original, c. 39. Epist. ad Sixt. c. 6. n. 28.
[3]). De corrept. et grat. c. 7, 9, 11 et 12.
[4]). Epist. 190. c. 3. De praedest. sanct. c. 8, 18 et 19. De civit. Dei lib. XIV. c. 26. De corrept. et grat. c. 13.

după acésta, natural, s'a ridicat cestiunea: de ce D-ḑeŭ alege pentru miluire pe unii saŭ pe alții dintre ómeni, pe când pe alții îi respinge, și cum se împacă acésta cu dreptatea lui D-ḑeŭ, Augustin a inventat pentru acésta rĕspunsul următor: causa se cuprinde în adîncurile înțelepciunii și a iubirii Aceluia, Care, pe cine voește miluește și pe cine voește îl îndepărtéză, și în acésta nu e nici o nedreptate, pentru-că toți sunt vinovați înaintea lui D-ḑeŭ și merită osîndă, și dacă D-ḑeŭ ne căutând la acésta, pe unii îi iartă și-i miluește, apoi acésta nu dă celor-l-alți nici un drept de a învinovăți pe D-ḑeŭ pentru sórta lor, fiind-că toți înaintea lui sunt vinovați și datori [1]). Ast-fel Augustin pas cu pas, se îndepărtă de la învĕțătura veche a bisericii, până când a căzut în partea cu totul contrară, începênd să pună causa predestinării lui D-ḑeŭ nu în prevederea meritului moral al ómenilor aleși saŭ respinși, ci numai în voea nemărginită a lui D-ḑeŭ care predestinéză necondiționat pe unii spre sfințenie și fericire, iar pe alții respingêndu-i de la acestea. E drept, că acéstă vedere extremă a lui Augustin s'a mai muét prin aceea, că el mărginea predestinațiunea necondiționată a lui D-ḑeŭ numai la cei aleși mai dinnainte spre fericirea vecînică, ne întinḑênd-o la toți cei alți, cari merită vecînica muncă din causa păcatelor lor proprii, dar nu e greŭ de vĕḑut, că în desvoltarea ei succesivă dînsa, necesarmente, a cuprins în domeniul predestinațiunii necondiționate a lui D-ḑeŭ și pe cei condemnați la muncile vecînice, fiind-că aci se presupune, că D-ḑeŭ, după voință, lipsește pe cei ne aleși

[1]). Epist. 217. c. 5. De corrept. et grat. c. 13. De praedest. sanct. c. 8.

de mijlócele vindecăriĭ lor spirituale şi prin acésta de ajungerea la slava vecînică.

Nu e de mirare dar, că acéstă învĕţătură care stă în complect desacord cu învĕţătura Scripturiĭ şi a bisericiĭ, cu tótă marea autoritate a luĭ Augustin, nu numaĭ că nu-şĭ a găsit ecoŭ chĭar la apus, dar a provocat contra eĭ o îndărătnică luptă aşa numită semipelagianism, începută cu protestul monahilor monastireĭ Adrument (în Africa) şi a celor din Galia sudică, în capul cărora sta *Ión Casian*. Ea putea găsi cu atât maĭ puţinĭ partisanĭ cu cât ar fi fost desvoltată maĭ extrem, lucru de la care Augustin s'a reţinut, dar pe care puteaŭ să-l facă alţiĭ. De aceea îndată ce apăreaŭ la apus predestianiştĭ severĭ, carĭ se încercaŭ să apere învĕţătura luĭ Augustin în tóte extremităţile eĭ tot-de-una se ridica contra lor o puternică opoziţie din partea majorităţiĭ. Aşa, când în capul predestianiştilor s'a ivit un óre-care *Lucid* [1]), care a început să înveţe despre predestinaţiunea necondiţionată a luĭ D-ḑeŭ nu numaĭ asupra celor aleşĭ spre sfinţenie şi fericire, ci şi acelor aruncaţĭ spre viciŭ şi muncă, contra eĭ s'aŭ ridicat cu mare putere polemiciĭ *Vichentie de Sirin*, *Ghenadie* şi maĭ ales *Faust*, *ceea ce a avut de urmare* condemnarea învĕţăturiĭ luĭ Lucid la sinodul local din Arelat (524) [2]). Aşa a fost şi în sec. IX, când *Gotschal* (monah din M-rea Orbacieĭ) 'şĭ pusese de scop să restabiléscă învĕţătura luĭ Augustin despre predestinaţiune în tótă rigórea eĭ şi a început să în-

[1]). Se póte observa că partisaniĭ învĕţăturiĭ luĭ Augustin aŭ fost *Prosper* al Aquitanieĭ şi *Fulgenţiŭ*, dar eĭ, ca şi Augustin, aŭ susţinut numaĭ predestinaţiunea necondiţionată a celor aleşĭ spre mântuire.

[2]). Biniĭ concil. T. III. pag. 823

vețe despre o predestinațiune a celor aleși—spre fericire și a celor respinși spre condemnare. Contra luĭ s'aŭ ridicat *Raban Maur* și *Hincmar*, ĭar pentru acéstă învĕțătură a fost condamnat la sinódele din *Maentz* (848) și *Valenția* (855) [1]). In urmă, în periodul înfloritor al scolasticeĭ, după cum se știe, tomiștiĭ aŭ ajuns fórte departe cu apărarea învĕțăturiĭ despre predestinațiunea necondiționată, dar le-a opus o puternică resistență scotiștiĭ, a căror parte, în învĕțătura despre predestinațiunea condiționată, a luat'o și tótă biserica de apus.

Dar, negăsindu-și teren favorabil în catolicism, învĕțătura despre predestinațiunea necondiționată, l'a găsit în protestantism. Luter, după cum se știe, a și început reforma sa cu aceea, că în omul căzut a admis perderea complectă a voințiĭ libero-morale până la perderea chĭar și a facultățiĭ de a primi saŭ a respinge harul luĭ D-ḑeŭ; de aci el, necesarmente, a trecut la admiterea complecteĭ necondiționărĭ a haruluĭ justificător și mântuitor, ĭar apoĭ, natural, a trecut și la învĕțătura despre predestinațiunea necondiționată, întinḑênd'o cu aceeași putere, atât asupra celor mântuițĭ, cât și a celor perduțĭ, atât asupra virtuțiĭ, cât și asupra viciuluĭ, atât asupra fericiriĭ viitóre cât și asupra munciĭ viitóre. Acéstă învĕțătură aspră și cutremurătóre a fost primită la început și de Melanchton, conlucrătorul luĭ Luter. Melanchton a și pus'o în rândul altor puncte ale credințeĭ luterane în prima edițiune a scrieriĭ sale: Loci theologici (1521). Dar curând el s'a lăsat de dînsa, cunoscênd netemeinicia eĭ

[1]). Binii Concil. T. VI. pag. 434 et 459.

și de acea a exclus'o dintre punctele de credință în cele-l-alte ediții ale scrierii arătate mai sus (1535 și 1543), împrejurare care a avut o influență fórte importantă asupra sórteĭ viitóre a învățăturiĭ despre predestinațiunea necondiționată. Mulțămită luĭ, acéstă învățătură a fost respinsă de majoritatea luteranilor, cu tótă lupta îndelungată, pe de o parte, între partisaniĭ luĭ Melanchton, carĭ primiseră numele de *sinergiști* (fiind-că eĭ admiteaŭ óre-care conlucrare din partea voeĭ omuluĭ în mântuirea harică), iar pe de alta, între apărătoriĭ învățătureĭ luĭ Luter despre predestinațiune, partisanĭ numițĭ Flacianĭ, de la Flaciu, care sta în fruntea lor.

Cu tóte acestea s'a găsit un om, care a reușit a uni un număr, comparativ nu mare, de partisanĭ aĭ învățăturiĭ luĭ Luter și să formeze dintr'înșiĭ o comunitate, care a luat numele de *reformațiĭ*. Acesta a fost *Calvin*, care, apucându-se să susțină învățătura luĭ Luter despre predestinațiunea necodiționată, nu numaĭ că n'a slăbit'o cu nimic, ci maĭ mult a întărit'o sistematisând'o și dând așa noțiunĭ despre voința luĭ D-ḑeŭ, după care ea, din causa infinității și a tot puterniceĭ sale, necesarmente, ar trebui să domnéscă asupra tuturor voințelor finite, carĭ sunt o nimica față de voința luĭ D ḑeŭ, depinde necondiționat atât manifestarea mileĭ și dreptățiĭ cât și alegerea unora, îndepărtarea altora, virtutea celor dîntîĭ, viciul celor din urmă, sórta fericită a celor mântuițĭ, cât și sórta de muncă a celor perduțĭ. Dar acéstă învățătură a luĭ Calvin de și era fórte clară, era lipsită de temeiŭ, și de aceea chiar în comunitatea calvinilor s'a ivit îm-

părțirea în secte. Mai întîi s'aŭ ivit *armenienii*, (carî aŭ primit numele de la șeful lor Armenie, profesor academieĭ din Leiden), carî s'aŭ ridicat contra învețăturiĭ luĭ Calvin despre predestinațiune și *Homariștii*, (avênduși numele de la Homar, profesor aceleeași academiĭ), rămași credincioși acesteĭ învețături. Mai pe urmă însă, chiar homariștii s'aŭ împărțit în așa numiții *supralapsarî* și *infralapsarî*, dintre carî ceĭ dintîĭ puneaŭ predestinațiunea necondiționată a luĭ D-ḑeŭ, relativ de ceĭ aleși și de ceĭ respinși, înainte de căderea omuluĭ (supra lapsum), iar ceĭ din urmă—o dată cu căderea (infra lapsum); representanții tuturor partidelor arătate s'aŭ adunat în Dordrecht (1618 unde, de și a fost confirmată învețătura despre predistinațiunea necondiționată, dar simțitor îmblânḑită, și anume în forma, că dintre toți ómeniĭ, supuși păcatuluĭ și condemnăriĭ, D-ḑeŭ alege pe uniĭ numaĭ după voea Sa necondiționată pentru a 'și manifesta într'înșiĭ mila Sa, pentru care, prin Fiĭul sĕŭ, ĭ-a rescumpărat, și le dă lor credința și harul, care îi mântuește necesarmente, iar pe toți ceĭ-l-alți, după aceeași voință a luĭ D-ḑeŭ, ĭ-a predestinat pentru a 'și manifesta într'înșiĭ dreptatea Sa, pentru care ĭ-a și lipsit de tóte mijlócele de mântuire și eĭ necesarmente pĭer [1]).

Cu tóte acestea și în forma sa din urmă învețătura luĭ Calvin nu putea să nu pară extrem de turburătóre pentru creștin, pentru-că ea strica adevĕrata noțiune despre D-ḑeŭ a tot sfînt, a tot bun și judecător drept, presentându-L ca pricinuitor atât al binelui, cât și al rĕuluĭ în ómenĭ, și de aceea milostiv

[1]). *Schneitzer*. Die centraldogm. reformirt. kirch. T. II. p. 170, ed. 1756.

fără dreptate și drept fără milă, apoĭ fiind-că conrupe și adevĕrata noțiune despre vrednicia și menirea morală a omuluĭ făcênd dintr'însul un instrument pasiv al voeĭ necondiționate a luĭ D-ḑeŭ, și decĭ reducênd la nimica tóte dorințele luĭ de bine și tóte silințele luĭ spre a l realisa în viéță [1]). De aceea ierarhiĭ Bisericiĭ de rĕsărit, când ș'aŭ spus cuvîntul lor asupra acesteĭ învĕțăturĭ, aŭ predat'o anatemeĭ la sinodul din Ierusalim în anul 1672, Iar pre propoveduitoriĭ eĭ ĭ-a considerat maĭ rĕĭ de cât pe necredincioșiĭ. Iată hotărârea lor: «credem, că bunul D-ḑeŭ a predestinat spre slavă pe acĕĭ, pe carĭ ĭ-a ales din eternitate, ĭar pe care ĭ-a respins pe aceea ĭ-a predat pedepseĭ, însă nu pentru-că El a voit astfel să justifice pe uniĭ, și să lase pe alțiĭ și să-ĭ condamne fără motiv. Căcĭ acésta nu e propriŭ luĭ D-ḑeŭ, Tatăl comun al tuturor și necăutător în față, Care voește ca toțĭ ómeniĭ să se mântuéscă și să vină la cunoștința adevĕruluĭ (1 Tim. 2, 4); dar fiind-că El a prevĕḑut, că uniĭ se vor folosi bine de voința lor liberă, ĭar alțiĭ— rĕŭ, de aceea pre uniĭ ĭ-a hotărât spre slavă, ĭar pre alțiĭ—spre condemnare.... Iar ceea ce ḑic ereticiĭ, hulitoriĭ de D-ḑeŭ, cum că D-ḑeŭ predestinéză saŭ condamnă, neuĭtându-se nicĭ cum la faptele celor predestinațĭ saŭ condamnațĭ, acésta o socotim nebunie și necuviosie. Nu însémnă óre acésta a pronuța o înfricoșată clevetire contra luĭ D-ḑeŭ? Nu însamnă acésta a pronunța o înfricoșată nedreptate și hulă asupra cerului? D-ḑeŭ nu e părtaș la nicĭ un rĕŭ, dorește mân-

[1]). De dînsa nu eraŭ mulțămiți nicĭ armenieniĭ, carĭ, după sinodul din Dordreht s'aŭ despărțit cu totul de comunitatea calvinilor.

tuirea tuturor, la Dînsul nu încape privire în față; de aceea noĭ mărturisim, că El cu dreptate predă pedepseĭ pe aceĭ, carĭ rĕmân în necinstire după voința lor conruptă și inima lor nepocăită, dar nicĭ o dată, nicĭ o dată nu am numit și nu vom numi pricinuitor al pedepselor și al muncilor vecĭnice și urîtor de ómenĭ pe D-ḑeŭ, Care singur a ḑis, că bucurie se face în ceriŭ despre un păcătos, care se pocăește. A crede saŭ a gândi ast-fel nu vom îndrăsni nicĭ o dată, până când avem conștiință,—și pe aceĭ, carĭ ḑic și gândesc așa, noĭ îĭ dăm vecĭniceĭ anateme, și îĭ recunóștem maĭ rĕĭ de cât toțĭ necredincĭoșiĭ» [1]).

FINELE TOMULUĬ AL III.

[1]). Epist. patriar. de rĕsăr. art. 3.

TABLA DE MATERIE

Pagina.

Despre D-ḑeŭ în manifestarea Luĭ creaturilor saŭ despre economia Luĭ. . . . . 3.
Despre D-ḑeŭ creatorul lumeĭ . . . . . 7.
D-ḑeŭ creatorul lumeĭ în genere. Invĕţătura despre începutul lumeĭ . . . . . 8.
Sórta acesteĭ învĕţăturĭ şi încercările nereuşite ale raţionaliştilor de a clătina însemnătatea eĭ. . . . . 62.
Netemeinicia ipoteseĭ nouluĭ materialism . . . . . 72.
Crearea lumeĭ în timp . . . . . 87.
Perfecţiunea lumeĭ . . . . . 143.
D ḑeŭ creatorul lumeĭ spirituale . . . . . 149.
Origina spiritilor fără de trup şi timpul eĭ. . . . . 170.
Natura fiinţelor lumeĭ spirituale . . . . . 174.
Deosebirile după trepte . . . . . 187.
Menirea lumeĭ spirituale curate. . . . . 195.
D-ḑeŭ creatorul omuluĭ şi al neamuluĭ omenesc . . . . 198.
Origina corpuluĭ omenesc. . . . . 201.
Origina sufletuluĭ omenesc . . . . . 220.
Nemurirea sufletuluĭ . . . . . 251.
Chipul luĭ D-ḑeŭ ca atribut esenţial al sufletuluĭ omenesc. 273.
Libertatea sufletuluĭ . . . . . 283.
Menirea primuluĭ om . . . . . 291.
Crearea omuluĭ bărbat şi femee. . . . . 297.
Adam şi Eva ca începĕtorĭ aĭ omenireĭ, unitatea neamuluĭ omenesc . . . . . 304.
Mijlocul stabilit de D-ḑeŭ pentru înmulţirea ómenilor pe pământ după natura lor spirituală. . . . . 317.
D-ḑeŭ proniatorul . . . . . 348.

Pagina.

Combinațiunile minței în sprijinul învățăturei despre providență. Respingerea opiniunilor opuse . . . . . 364.
D-ḍeŭ proniatorul lumiĭ ființelor spirituale. . . . . 384.
D-ḍeŭ proniatorul lumiĭ ființelor sensibilo-rațională . . . 406.
D-ḍeŭ proniator al omuluĭ până la cădere . . . . . 407.
D-ḍeŭ proniatorul omuluĭ căḍut în păcat. . . . . 430.
Căderea în păcat și urmările eĭ pentru natura primilor ómenĭ și ale urmașilor . . . . . 431.
Observațiunĭ asupra diferitelor opiniunĭ falșe apărute și existente la Apus despre păcatul strĕmoșesc. . . . . 466.
Pronia luĭ D-ḍeŭ pentru strĕmoșiĭ căḍuțĭ . . . . . 493.
Chipul pronieriĭ naturale. . . . . 493.
Pronia supranaturală . . . . . 498.

498. 4

498.

IOSIF BUTUC

0883YB LBC 209
09-16-04 321 B0 MS

Princeton Theological Seminary Library
1 1012 01540 1799